





تساؤلات (٢)



أسئلة دولة الربيع العربي

نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة

سلمان بونعمان

nama-center.com



تساؤلات (٢)

أسئلة دولة الربيع العربي

نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة

سلمان بونعمان



الموضوع	الصفحة

إهـــــــــداء

إلـى كلّ مـن سـقـطـت مـن رأسـه آخـر شـعـرة وهـو فـي طـريـقـه إلى العلاج.

إلى كلّ من تورمت عروق جسمه متمسكةً بأمل الشفاء.

إلى كلّ من تقطعت أحشاؤه من ألم الداء والدواء.

إلــى كــلّ مــن شــاركــتــهــم بــرودةَ ســرر الــمــشــفــى ورهــبــةَ حصص العلاج.

إلى كلّ من احترف قراءة العيونِ التي تحيطُ به، وتهجي القلقِ في بريقها.

إلـى كل مـن عـاشَ زمـنـاً يـقـرأ فـي بـطـاقـات الـورود عـبـارات من المواساة دون أن يطمئن.

إلى كلّ من مشى قبلي في هذه الطريق.

إلى كلّ من مشى معي.

إلى كلّ من سيمشي بعدي.

إلى كلّ مرضى السرطان.

إلى كلّ من يضعُ يديهِ على قلبهِ حيرةً، ويقفُ وجهاً لوجه أمامَ غول الأسئلةِ.

إلى كلّ من يظنُّ أن طريقَ المرضِ لا تنتهي.

وإلى يدِ الرحمةِ والشفاءِ الممدودةِ إليهِ من خلفِ حجاب، لتصافحهُ كما صافحتني قبلهُ.

مقدمة
غير ذاتية غير موضوعية

أيُّ نموذج حضاريّ مأمول لدولة الربيع العربي؟ ما هي أهم ملامحه ومحدداته؟ وأيةُ جدليات تؤطر بناءَ الدولة العربية الحديثة في الوضع الحضاري الراهن؟ وما هي طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع في سياق التحول الثوري؟ وكيف يمكن ترويض وحش الدولة المستبدة؟ هذه هي الهواجس المقلقة التي انطلق منها هذا العمل، وشكلت خلفيته الأساسية في التفكير والتحليل والبناء. فقلما تكون ظاهرة الدولة بين عموم الناس موضوعاً للتفكير والتأمل والتحليل. صحيحٌ أنها تعيش معهم، وتمتد بينهم، وتسكن فيهم، ويحتكون بها في كل لحظة، لكنهم يتفاعلون معها من خلال تمثلاتهم الخاصة، ويلمحون تأثيرها في حياتهم اليومية ومعاشهم من خلال مؤشراتهم الذاتية. أما الاحتكاك المنهجي والاشتباك المعرفي مع ظاهرة الدولة والسلطة وأنماط الحكم وأبعاد السياسة وفلسفتها من منظور بحثيّ وفكريّ تأمليّ محترق

بنار الأسئلة ووجع المقاربات والنظريات، سيجعل أيَّ عمل علميّ منشغل بها، مختلفاً عن تجربة احتكاك العموم بالدولة ومؤسساتها، وسيكون، دون شكّ، عملاً شاقّاً وصعباً ومركباً.

ويعدُّ هذا الكتاب استمراراً منهجيّاً ومعرفيّاً للعمل الأول المنجز حول فلسفة الثورات العربية[1]. فما شهدته الحالة الثورية العربية وتداعياتها السياسية والحضارية، تستدعي مناهج تفكير جديدة وأدوات معرفية مجددة في البحث والنقد والتركيب، تنطلق من تبني الفهم الكلي في إدراك أبعاد الظاهرة وامتدادها وتعقد مساراتها، بشكل يُجاوز العدة البحثية القديمة في العلوم الاجتماعية والسياسية، ويتجنب منطق الإسقاطات التجريبية وأسر النماذج التاريخية، كما يتطلب الأمر تجاوزاً مبدعاً للأطر التفسيرية الحاكمة والسائدة والمناهج التقليدية، سواءً تعلق الأمر بالغربية أم العربية، في فهم ظاهرة جديدة تتخلق كل يوم وتتطور أزماتها وتتعقد إمكانية استشراف مستقبلها. وهذا ما يبرر الحاجة الملحة إلى مراجعة أدبيات علم الاجتماع والسياسة وتراث الفكر السياسي العربي والفقه السياسي الإسلامي؛ مراجعةً مبدعةً، نُقوّم بها نموذجها المعرفي، ونصحح منطقها الداخلي، وننتقد تراكمها التاريخي والفكري والفلسفي.

وهذا ما دفعنا إلى قراءة الظاهرة الثورية العربية بالاحتكام

---

(١) انظر: سلمان بونعمان، فلسفة الثورات العربية: مقاربة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديد، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

إلى النماذج التفسيرية والخرائط الإدراكية، بحيث قمنا بنحت نموذج تفسيريّ مركب أطلقنا عليه: نموذج «**التغيير الثوري الانتفاضي المقاوم**» ـ الذي من شأنه أن يستكشف القدرات الكامنة في المجتمعات العربية، القادرة على تأجيج الثورات واستنبات الأرضية المناسبة لنجاحها واستمرارها ـ وذلك بالاستناد إلى منظور تركيبيّ في النظر إلى التحولات السياسية والانتفاضات الثورية وطبيعة الحركات الاحتجاجية الجديدة الثائرة على الاستبداد والفساد والمطالبة بالحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، نظراً لقدرته على صياغة تركيب خلّاق بين منطق الهوية والسيادة والمواطنة، مما يؤشر على أننا بصدد حالة ثورية عربية أكبرَ من ثورة أو ثورات، وقد تكون يقظةً حضاريةً شاملةً ووعياً عربيّاً قلقاً وانتفاضاً لاهباً. فنموذج «التغيير الثوري الانتفاضي المقاوم» يؤشر على تَخلُق قوة مجتمعية جديدة وطاقة روحية وأخلاقية انتفاضية، في شكل فاعل احتجاجيّ جديد غير حزبيّ وغير تقليديّ، أبدعَ وسائلهُ، وطورَ خياراته، وأنتج قياداته، وراكم خبراته وطاقته الانتفاضية في دينامية الفضاء العام، مشاكساً متمرداً ومنتفضاً.

ويمكن تفكيك عناصر هذا النموذج التفسيري كما يلي:

ـ فهو «**تغييرٌ**»: لأن الأوضاع وصلت إلى حالة من الانسداد والانحباس يستحيل معها استمرارها واستقرارها، مما أنتج وعياً جماهيرياً حاداً للتغيير، وتطلعاً للكرامة، وشوقاً للحرية، وانعتاقاً من قيد الاستبداد الجاثم، لكنه مع ذلك تغييرٌ معقدٌ وغير محسوم،

ومساره غير خطيّ، ومفتوحٌ على المستقبل، ويظل خاضعاً في تبلوره لموازين قوى واستراتيجيات فاعلين، وحركية المحيط وإرادات شعوب (سياسي، دستوري، جماهيري).

- وهو «ثوريٌّ»: لأنه يمثل قطيعةً مع مرحلة كاملة من الاستبداد والنماذج الحاكمة في السياسة العربية والنموذج التنموي، وطموحهُ احتجاجيٌّ كفاحيٌّ للقطع مع المنطق التسلطي والحسم مع نسق الفساد والاستبداد، مما يجعله منفصلاً عنه، وثائراً ضد الظلم والقهر والطغيان والإذلال والإهانة.

- وهو «انتفاضيٌّ»: لأنه فعلٌ حضاريٌّ وحراكٌ ثوريٌّ موصولٌ بالأبعاد الحضارية والقيمية والاجتماعية والإيجابية للمجال العربي التداولي الإسلامي؛ أي: أنه متصلٌ بالهوية والذاكرة والقيم والتقاليد النافعة والمرجعية، ومتمردٌ على القوالب الجاهزة في بناء الشرط الثوري، فهو متحركٌ بمنطق المنتفض الذي يحرك الساكن الكامن، ويشتغل في ظل استمرارية متقطعة لا تؤمن بالزعامة المركزية أو الإيديولوجيا الثورية. فلا ينتظر المنتفضُ شعاراً موحداً، ولا جماعةً سريةً تكون طليعةً ثوريةً ولا حتى دورةً تكوينيةً. فقوةُ الانتفاض مشتتةٌ لا مركزيةٌ ومتفاوتةُ السرعة، وقادرةٌ على تعبئة الجميع في حركتها المرنة والخلاقة، الدالة على وجود قوة ساكنة كامنة في عمق الإنسان العربي الثائر، تنفجر وتظهر في شكلٍ أسطوريّ تولد الجديد من القديم، لكنها تترك مجالاً واسعاً وفضفاضاً للإبداع الانتفاضي في التصدي لأشكال القهر والطغيان.

- و«مقاومٌ»: لأنه يمثل حالةً ممانعةً جذريةً ترتكز على قانون الإرادة والإصرار على السلمية الجماهيرية والدفاع عن حق الوجود، وفي الوقت نفسه، فهو مقاومةٌ وجدانيةٌ وثقافيةٌ وفنيةٌ مستمرةٌ ضد كافة أشكال القهر والاستلاب والاستبداد والاستعباد.

إذا فهو نموذجٌ تحكمه ثنائية الاتصال/الانفصال؛ أي: اتصالٌ بالهوية والذاكرة والقيم النبيلة، وانفصالٌ عن قيم الاستبداد والظلم. وهكذا تمنح الظاهرة الثورية في خصوصيتها وتركيبتها، فرصةً تاريخيةً للباحثين والمثقفين من أجل تجديد أدوات التحليل النظري، وإبداع نماذجَ تفسيرية متحيزة للخبرة العربية الحضارية، تغني التراث العالمي في النظرية الاجتماعية والسياسية، وتقتدر على تفكيك الظاهرة، وتقديم نظريات وإبداع نماذجَ خارج المركزية الغربية، بدل التعسف في تحليل الظاهرة الثورية العربية وفق أنماط جاهزة، هذا فضلاً عن كونها تنعتق من سجن النماذج الإدراكية الحضارية الغربية، وتكشف تحيزاتها الكامنة وأعطابها المعرفية ومقاربتها غير المحايدة.

لقد تعددت مسارات الربيع العربي حسب طبيعة النظام السياسي القائم، وموقف الجيش من الثورة، فقد ساعد الإصرار السلمي الانتفاضي ودور الجيش وتآكل قاعدة النظام مع قدر من الاندماج الاجتماعي والتماسك الأهلي ووحدة النسيج المجتمعي على إنجاح ثورتي تونس ومصر، لكن الأبعاد نفسها معكوسةً، لعبت دوراً سلبياً في تعقد ودموية التغيير في سوريا، وفي تحقيق تغيير توافقيّ بين القوى والنظام في اليمن، وتدخل خارجيّ في

ليبيا لإسقاط النظام، وقمع الانتفاضة بالبحرين، إذ أدى انحياز الجيش للنظام، وانبعاث المرض الطائفي والانقسام المذهبي والقبلي والمجتمعي ومحاولة إفراغ الانتفاضة من عمقها السلمي والمدني، إلى تغيير في مصير الثورة ومساراتها، وأبرز مشاهدَ ثورية مغايرة ومتفاوتة ومتعددة، كما يعتبر ذلك أحد أسباب التمايزات بين دولة الربيع العربي بخصوص الانتقال وإشكالاته وتحديات بناء الدولة من جديد، وأيضاً طبيعة القوى الفاعلة فيه.

صحيحٌ أن نموذج التغير الثوري الانتفاضي المقاوم، يركز على تحليل أبعاد اللحظة الثورية الرومانسية التي عبر فيها المجتمع عن نبله ورقيه وتراحمه الثوري، بل اندهش فيها الثائر العربي من نفسه ومن إبداعاته ومن طاقاته المتفجرة، في موقف حاشد وموحد ومتألق، إنسانياً ووجدانياً وحضارياً، عكس اللحظة الانتقالية وما يتبعها من إكراهات إعادة بناء الدولة، فلتلك اللحظة منطقٌ خاصٌ، يتسم بالصراع الحاد بين القوى الاجتماعية والسياسية بعد ارتداء كل تيار لعباءته الحزبية والإيديولوجية، مما أنعش القيم السلبية، بل وكاد يعيدنا إلى نقطة الصفر، بحيث انتشرت الإشاعات المغرضة والفوضى الاحتجاجية وشاع الكذب السياسي، وانتعش منطق تبادل التهم ومصادرة الرأي المخالف، مما أدى إلى سيادة أجواء الاستقطاب والاختناق والفوضى واللجوء إلى لغة التخوين والتخويف والتخريب، الأمر الذي أتاح الفرصة للقوى المضادة للتغير لتعطيل حركة بناء الديمقراطية وتشويه صورة الثورة؛ بدل الانشغال ببناء أرضية مشتركة توافقية

من لدن جميع الفعاليات المدنية والسياسية والمؤسسية، تكون لاحمةً للشباب الثائر لضمان انتقال ديمقراطيّ سلس، تتدافع فيه المشاريع والبرامج بشكل حضاريّ وسلميّ، وبناء ثقافة سياسية جديدة، وتعميق قيم الحرية، واستكمال أجواء تخليق الفضاء العام بعيداً عن منطق الشوكة والغلبة، وهو على كل حال فرصة للتمرين المجتمعي والسياسي على ارتياد فضاءات الحرية، وبناء الحس الديمقراطي الحامل لتطلعات ثورية وإيجابية، يفرضها التعايش المشترك بين مختلف شرائح المجتمع، ومسار بناء الأمة المواطنية.

ضمن هذا الأفق، نسعى إلى التفكير في ظاهرة دولة الثورة، بوصفها موضوعاً للتغيير الثوري لا أداةً له. فقد كانت الثورات العربية إعلاناً تاريخياً عن نهاية دولة ما بعد الاستقلال الناقص، وأفول نموذج سياسيّ في الحكم، يفتقد مقومات الحياة الكريمة، وأسس العدالة الاجتماعية، ويخل بالتوزيع العادل للثروات، ويعدم أي إمكانية للخروج من حالة التأخر التاريخي والتخلف الحضاري.

ولو أن مفهوم الدولة الحديثة قد تباينت فيه المعاجم اللغوية والاجتماعية والموسوعات المتخصصة؛ فإن التعريف الأشهر للدولة هو ذلك الذي سكه ماكس فيبر حين حددها بكونها المؤسسة الاجتماعية التي تحتكر العنف المشروع. غير أن الدولة ككل المفاهيم ذات الامتداد التاريخي، لا يمكن تعريفها في صورة جامعة وقاطعة ومانعة، كما أشار إلى ذلك نيتشه، فهي

ليست معطًى ناجزاً، بل مفهومٌ ومؤسسةٌ ذات صيرورة متحوّلة، تأخذ صوراً وتكتسب سمات وتستبطن معاني، تختلف باختلاف الحقبة التاريخية واختلاف الموقع والسياق والتجربة التاريخية والحضارية[1].

تعد الدولة الحديثة إذن ظاهرةً ومفهوماً مركباً ومعقداً ومتعدد الأبعاد. فهي من الناحية الجغرافية والتاريخية، ظاهرةٌ أوروبيةٌ تطورت ما بين القرنين ١٦ و٢٠. وهي من الناحية القانونية، مبنيةٌ على أساس فكرة القانون بصفته أنظمةً عامةً لا شخصيةً. أما البعد التنظيمي فيها، فمرتبطٌ بالوحدة والمركزة والتمايز الوظيفي (ما يسمى بالنمط القانوني العقلاني مع جهازه البيروقراطي وموظفي الخدمة المدنية فيه). وعلى المستوى الاقتصادي، فقد جاء صعودها بوجه عامّ مصاحباً لتطور الرأسمالية وصعود البرجوازية، بما في ذلك الحاجة إلى توسيع السوق والسيطرة عليها، والحاجة إلى نشر عملية التسليع وتوحيدها قياسيّاً داخلها، حيث شملت العمل البشري أيضاً[2].

لم يكن لفظ الدولة في المجال العربي يفيد المفهوم الغربي المعاصر، بل كان معناه كما جاء في لسان العرب: الدولة بالفتح

---

(١) بشير موسى نافع، دولة حديثة.. دولة قومية.. ودولة فاشلة، على الموقع الإلكتروني العصر، بتاريخ ١٦ ـ ١٢ ـ ٢٠١٢ على الرابط:
http://alasr.ws/articles/view/11658

(٢) نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة أمجد حسين، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص٥١).

والدولة بالضم: العقبة في المال والحرب؛ أي: انتقالهما من حال إلى حال. ومنه تداول المال بين الأيدي، وأيضاً تداول الناس الخبر، وكذلك الأيام دول. وفي القرآن عن المال ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧]. ولم يظهر مصطلح الدولة؛ كمصطلح سياسيّ، إلا مع انتصار الثورة العباسية حين جرى على لسانهم وأقوال أنصارهم: «هذه دولتنا» إشارةً إلى انتقال الأمر إليهم من يد الأمويين. ومن هنا، جاءت على لسان المؤرخين عبارات الدولة الأموية والدولة العباسية ودولة معاوية ودولة هارون الرشيد... إلخ؛ وهي عباراتٌ تفيد انتقال الأمر من أسرة إلى أخرى، ومن مالك إلى آخر، وهي مصطلحاتٌ تجد معناها الأصلي في قوله تعالى: ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠][(١)]؛ وهكذا يفيد أصل معنى «دولة» في اللغة العربية معنى التغير وتقلب الأحوال مقابل اللفظ الإنجليزي state الذي يعني الحالة الثابتة كما هي، ويشتق منه حتى معنى السكون. غير أن العقل العربي لا ينظر إلى كلمة دولة بمعناها المتقلب كما في الأصل اللغوي، بل يتماهى مفهوم الدولة مع السلطة في العقل العربي المعاصر والثقافة السياسية السائدة[(٢)].

---

(١) انظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية، ٢٩ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٦م، (ص٢٠ ـ ٢١)، بتصرف.

(٢) انظر: عزمي بشارة، في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م، (ص١٤٥).

إن تحليل إشكالية الدولة العربية الحديثة، وتفكيك أزماتها، وطرح نماذجَ فاعلة لإعادة تأسيسها من جديد في التربة العربية الإسلامية على ضوء روح الثورة وهدفها العام، يقتضي كما أشار «برهان غليون» استحضارَ ثلاثة أبعاد[1]:

- **البعد التقني للدولة**، وهو موضوع علم السياسة بالمعنى الدقيق للكلمة، بوصفها ظاهرةً مرتبطةً أساساً بزمانية تطور وتراكم التقنيات السياسية وأنظمة الحكم والمراقبة العملية للسلطة على الصعيد الإنساني الحضاري؛ وينطوي تحت هذا المستوى البنيوي للدولة أو المستوى الذي لا ينظر إلى الدولة إلا كتقنية للسلطة ونماذجَ في تنظيم الحياة العامة، كل ما نعرفه من أجهزة تستخدمها الدولة السياسية لتحقيق وظائفها وطرق الحكم وأشكال التراتبية البيروقراطية داخل هذه الأجهزة.

- **البعد الاجتماعي والسياسي لسلطة الدولة**، تظهر فيه الدولة بوصفها التعبير المباشر عن الطريقة التي ينظم بها المجتمع نفسه، إذ نركز هنا على المضمون الاجتماعي والسياسي لسلطتها.

- **البعد القيمي المرتبط بتحليل الدولة من حيث كونها قيمةً أو وعياً للذات الجماعية الحضارية**. والمقصود هو تحديد غايات السياسة التي تحاول الدولة تجسيدها وتقديم وسائل الوصول إليها؛ إنها أخلاقيةُ الدولة، وغاياتها الإنسانية، وهي مرتبطةٌ إلى

---

(١) انظر: برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، (ص٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤) بتصرف.

حدّ كبير بالقيم الاجتماعية وتطور العقلية والنفسية والثقافة العميقة للمجتمعات. فشرعية السلطة لا يمكن أن تتحقق إلا في حالة التطابق النسبي بين القيم التي تلهم عمل الدولة والقيم التي تحرك المجتمع[1].

إذ لا يكفي لفهم السياسة وتفكيك آليات عملها تحليل الدولة في مظاهرها القانونية والمؤسسية فقط، بل لا بد من البحث عن المسكوت عنه في ظاهرة الدولة، بوصفها شبكةً معقدةً من الأنساق والقوى والطبقات والاستراتيجيات والتفاعلات والرهانات، والنظر إليها **بوصفها نقطةَ التقاء وتصادم معاً بين شبكات علائقَ متباينة ومعقدة، قومية ودولية، مدنية ورسمية، ثقافية ومادية**[2]، وهذا جوهر ما تحاول هذه المقاربة البحثية التعاطي معه من خلال تجاوز المقاربات القاصرة عن بناء معرفة كلية بالتحولات السياسية والحضارية التي تعرفها المنطقة. فالمقاربة المعلوماتية تنغلق على الأحداث، وتركز عليها وتعجز عن بناء الرؤية النسقية الناظمة، وتغرق في التفاصيل والجزئيات. كما أنها قد تهتم بجوانب الإثارة السياسية أو الاجتماعية في دراسة الظاهرة وتتأثر باللحظة الآنية دون تركيب نسقيّ في قراءة الظواهر وتحليل الأحداث واستشراف التحولات. ومن جهة أخرى، تنزع المقاربة الانطباعية العاطفية إلى استعمال لغة المشاعر وإثارة العواطف

(١) انظر: برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص٣٢ ـ ٣٣ ـ ٣٤)، بتصرف.

(٢) انظر: برهان غليون، المحنة العربية، نفسه، (ص٣٦).

ومخاطبة الأحاسيس، في حين تنجر المقاربة الدفاعية إلى منطق ردود الأفعال وإبطال رأي المخالف والاحتجاج السلبي وتبادل التهم وإلى نوع من التبرير أو التحليل الإيديولوجي للظاهرة، تصورها في شكل انتصار طرف على آخرَ، وبروز حقبة تيار واندحار آخر. فهو خطاب الردود والردود على الردود، مما يجعله قاصراً عن بناء معرفة أو تأسيس فكر أو إثارة قضيةً أو الاشتباك مع إشكال.

فيما عمدنا في مقاربتنا هاته، إلى نوع من التعميم دون السقوط في فخ التسطيح. فلم نتوقف عند حالة ثورية بعينها، وإنما استحضرنا الأبعاد المشتركة والكلية والأشواق والتطلعات التي حركت جماهير الأمة الثائرة ضد الاستبداد، وأعملنا آليات الاستيعاب لحركة تطور الانتفاض العربي ولتحديات المرحلة الانتقالية، دون الغرق في التفاصيل وملاحقة الأحداث، كما استعملنا آليات الاستبعاد والتهميش، وذلك بالتركيز على المقولات الحاكمة في النقاش حول التحول الثوري، وعن دولة الربيع العربي، وقضايا الانتقال الديمقراطي والتنمية وهوية الدولة ومرجعيتها، فضلاً عن تجريد نماذجَ إدراكية مركبة ذات بعد حضاريّ انطلاقاً من الربط بين العلاقات القائمة بين الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية والظاهرة الثورية العربية، قصد تفكيك المقولات والنماذج السائدة في الصراع على نموذج الدولة المنشود، وإعادة تركيب نماذجَ جديدة وكشف طبيعة المتغيرات والتفاعلات ضمن إطار منهجيّ ومعرفيّ كليّ يطور

الأفكار السياسية والحضارية، التي ينبغي أن تواكب عصر الثورة وتسهم في تأطير حركيتها والجدليات المصاحبة لها في تأسيس الدولة بالتنوير الفكري والتثوير الثقافي والأخلاقي.

وتستبطن مقاربتنا في نموذجها الإدراكي **النموذج الإصلاحي** المتأثر بالمد الثوري العربي ونوعية تكيفه معه، من خلال مقولة الإصلاح في إطار الاستقرار، فهي تتمتع بصلاحية تفسيرية حتى للنماذج السياسية الإصلاحية مع فارق، وهو أن الخيار الإصلاحي يشتغل من داخل البنيات السلطية العميقة نفسها، ويراهن على تفكيكها وفق مشروع يحكمه منطق تجذير الإصلاح بشكل متدرج ومتراكم ونهج استراتيجيات التفعيل الديمقراطي لمكتسبات الإصلاح السياسي والدستوري المنجز، بينما نجد النموذج الثوري يطرح قطيعةً كليةً مع طبيعة الممارسات السائدة في النظام السياسي البائد، ويحاول إعادة بناء النسق السياسي من جديد. إلا أنه رغم هذا الاختلاف البين على المستوى المنهجي بين هذين الخيارين، فإنهما يظلان يتقاطعان في سعيهما لحل إشكالات بناء الدولة العربية الحديثة والحرص على إنجاح انتقال ديمقراطيّ حقيقيّ، يجيب عن انتظارات المجتمع ومطالبه، سواءٌ كان ذلك ضمن منطق إصلاح بنيات الدولة من الداخل، أم تثوير الدولة والمجتمع معاً.

وهكذا تتميز مقاربتنا المعتمدة في هذا العمل، بكونها **مقاربةً معرفيةً حضاريةً** ترتكز في بنائها العام ومنطقها التفسيري وخلفيتها المفاهيمية وتحيزاتها الحضارية إلى مقاربة تنظر إلى دولة

ما بعد الثورات من خلال النماذج الإدراكية والمعرفية التحليلية المركبة، وهو الذي يَبرز من خلال طرح نموذجين في علاقة الدولة بالمجتمع، وتطوير نموذج إدراكي لدولة الربيع العربي.

كما تستند مقاربتنا إلى نموذج «**التغيير الثوري الانتفاضي المقاوم**» الذي يتسم بجدلية الاتصال والانفصال في الخريطة الإدراكية للأمة الثائرة وفي رؤيتها للعالم والمجتمع والدولة والإنسان، إذ يعكس اتصالاً فاعلاً مع الخبرة الحضارية العربية الإسلامية التي تجلت فيها قوة المجتمع العربي الإسلامي ومؤسساته وجماعاته وحيويته الحضارية ودوره الحاسم في النهضة والإصلاح وبناء الحضارة، وفي الوقت نفسه يعرف انفصالاً إدراكياً عن نموذج الدولة القاهرة؛ لصالح نمط متجدد يبني علاقةً تكامليةً حضاريةً ومصالحةً تاريخيةً ذات أفق نهضويّ يكون التمكين فيها لقوة المجتمع في ظل الدولة العادلة والقادرة.

إن عملية الاتصال بنموذج الأمة هي الأصل والانفصال عن نموذج الدولة ضد الأمة في التحول الثوري، يفرز ما نسميه بنموذج «استعادة الأمة» لسيادتها ولحاكميتها على نفسها ولحضورها الفاعل في الفضاء العام، ليس بمنطق ماضويّ أو دينيّ مغلق، بل بعودة الجمهور كفاعل مؤثر وذات متحررة، وتجديد الصلة بقيم الانتماء والرموز الثقافية وأبعاد الهوية، فضلاً عن إحياء أخلاق الفاعلية الحضارية والطاقة الجماعية التي تعكسها الحوارية والسلمية والتدافعية والأخلاقية واليقظة. فنموذج استعادة الأمة المتمثل في الكدح والكفاح من أجل المجتمع الحي، القوي

والفاعل، بوصفه كتلةً حرجةً وكائناً حيّاً مؤثراً في مسار التحولات ووتيرة الانتقالات. وقد يخبو هذا النموذج ويتوارى حتى يعتقد أنه انتهى إلى غير رجعة، لكن مدركاته القيمية والسياسية والحضارية تظل كامنةً في اللاوعي ومُتجذرةً بعمق في المجتمعات العربية، لكي تظل خزاناً مستمرّاً للانتفاض والثورة، وقابلاً للاشتعال كلما شعر الناس بالظلم أو تم الالتفاف على مطالبهم ومصالحهم ومرجعيتهم واختياراتهم الحرة.

إن القصف الإعلامي المستمر والسجال السياسي المحتدم، في مرحلة ما بعد الثورات العربية حول مفاهيم الدولة الإسلامية والدولة المدنية والدولة العلمانية والدولة الوطنية، يعكس الموقع المركزي الذي تحتله الدولة وإشكاليتها في النقاش السياسي والاجتماعي والديني والفكري في مجتمعات ما بعد الثورات العربية التي دخلت مرحلة استقطاب فكريّ حادّ وصراع سياسيّ وتساؤلات قلقة حول الذات والماضي والهوية والتنمية، محاولةً البحث عن أنجع الحلول للانتقال إلى الديمقراطية، وشروط الإقلاع الحضاري، وأسس إعادة بناء الدولة العربية الجديدة. فالبحث في الدولة، وطبيعة علاقتها بالمجتمع، وفهم أزمتها ومأزقها ومعضلتها الراهنة، وربط ذلك بأسئلة النهضة والتحرر والانبعاث الحضاري، هو جوهر التحول الحضاري المنشود الذي يعد التحول السياسي جزءاً أساسياً منه، لكنه غيرُ كافٍ لوحده.

وعلى ضوء ذلك يتبلور نموذج الدولة العادلة، الفاعلة، والقادرة؛ كأفق يستوجب الكفاح النظري والمنهجي والقيمي

والديمقراطي من أجل تعميقه في دول الربيع العربي، إذ تُستمد قوة نموذج الدولة العادلة والفاعلة والقادرة من نموذج المجتمع القوي والفاعل والحيوي، المنخرط في الحياة العامة في سياق تكامليّ بين الدولة والمجتمع، إذ لا يعني تقوية المجتمع ومؤسساته الاستغناء عن الدولة وانكفاءها، بل الحاجةُ ملحةٌ باستمرار إلى إبداع تركيب خلاق بين النموذجين معاً، بحيث لا يستغني أحدهما عن الآخر، ويتطور في الممارسة الديمقراطية والتدافع المجتمعي.

لقد استلهمت هذه الدراسة منهجها العام وخلفيتها الفكرية ورؤيتها الحضارية وطورت نماذجها الإدراكية، من جهود وأعمال مدرسة «إعادة تشكيل العقل المسلم المعاصر» التي يعد كل من **عبد الوهاب المسيري وطه عبد الرحمٰن وأحمد الريسوني ومالك بن نبي وأبوزيد المقرئ الإدريسي**، أحد أبرز روادها والمساهمين فيها، كما تشكل الأساس المعرفي والمنهجي لمقاربتنا مما أنتجه التيار الأكاديمي والمنهجي الذي نسميه مدرسة «التجديد السياسي ضمن المنظور الحضاري» ويعتبر كل من **حامد ربيع، وسيف الدين عبد الفتاح، وطارق البشري، ونصر محمد عارف، وهبة رؤوف عزت، ورفيق حبيب** من أبرز منظريه تطويراً وتحليلاً وإبداعاً.

لا أحد بمقدروه أن ينكر أن خطاب المدرستين أسهم في إنتاج نموذج فكريّ متجدد منهجيّاً، ومتحيز معرفيّاً، وفي بناء وعي إسلاميّ حضاريّ يسعى إلى استئناف المسار الحضاري للأمة،

قصد إخراجها من حالة «الدهشة الحضارية» و«الاستقالة الفكرية» و«التبعية الإدراكية» إلى أفق النهوض والإبداع والاستقلال، وذلك مما استفاده من التطور الهام في مباحث المعرفة الإنسانية والاجتماعية والسياسية المعاصرة، مسنوداً بأدوات التحليل المنهجي وآليات النقد التأصيلي، مؤسساً برؤية مقاصدية وبمنهج تجديديّ متواصل، يروم مجاوزة أزمة الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر.

كما انفتحت نماذجنا الإدراكية بنوع من التفاعل الاستيعابي التحليلي النقدي على الأعمال الرصينة لـ «تيار تجديد الفكر القومي العربي»، ونخص بالذكر في هذا السياق، كل من أعمال **محمد عابد الجابري، وعزمي بشارة، وبرهان غليون**، محاولين الإفادة من طروحاتهم في الفكر السياسي وعلم الاجتماع السياسي، وطبيعة مقارباتهم لقضايا الدولة والدين، وعلاقة الدولة بالأمة، وقضايا العلمنة والتحديث السياسي والديمقراطية والمواطنة.

إننا لا ندعي في هذا الجهد المتواضع، بناء نظرية عربية متكاملة في الدولة، ولا فك الإشكالات التي واكبت نشأتها وتطورها وأفول نماذجها السياسية والتنموية، بل لا يعدو إسهامنا أن يكون دعوةً للتفكير النظري والمنهجي والمعرفي في إطار يفك الارتهان مع ضغط اللحظة السياسية، ويتجاوز تقديم معرفة انتقائية منغلقة على الأحداث، ومتمركزة على منظور تجزيئيّ واختزاليّ لظاهرة لا تزال في طور التشكل، ودعوةً إلى الاجتهاد في بناء

رؤية حضارية كلية في استكشاف التحولات العميقة التي تعتمل في جسم الدولة والمجتمع والإنسان العربي.

وإننا نرى أن طموح هذا المشروع العلمي والمنهجي والمعرفي أعظمُ مما حَوَاه هذا الكتاب الذي بين أيدينا، والذي لا يعدو أن يكون حلقةً أوليةً في مسار طويل يروم تطوير علم سياسة عربيّ قادر على الإبداع الأصيل والتجديد العميق والتحيز الحتمي، ويتطلب جهوداً جماعيةً ومؤسساتيةً تتجاوز الأفراد.

ولقد انعكس استخدامنا لمفهوم النموذج، بوصفه أداةً للتحليل ورصد الظواهر وقراءة الوقائع وفهم التحولات، في كل البناء المنهجي لتصميم الكتاب وتحرير أفكاره، إذ سيظهر كما لو كان هناك نوعٌ من التكرار في بعض الأفكار، لكن الحاصل هو أن طريقة استعمال النموذج تجعل النص محكوماً بآلية الإحالة على جوهر النموذج البديل وقيمه الأساسية، ودوام ربطه مع بنية التسلسل المنطقي للأفكار، مما يساعد على دوام الدوران في نقطة ارتكاز أساسية يتم التنبيه لها والتأسيس عليها في الاستيعاب النقدي التجاوزي للنماذج الفكرية السائدة أو في التطوير المعرفي للتراكم الحاصل في حقل الدراسات السياسية والاجتماعية. وعليه، نقول إن منطق العمل تراكمي تركيبيٌّ، يستحضر الجهود السابقة المنجزة في حقل الاجتماع السياسي والفكر الحضاري من جهة، ومن جهة أخرى، عملٌ تطويريٌّ استئنافيٌّ مجددٌ في المقولات الجامدة والمقاربات الحاكمة في دراسة الدولة العربية،

من خلال جهد يحاول دمج الأبعاد الواقعية بالآفاق المثالية المتطلعة. ولذلك جاء تقسيم كتابنا إلى أربعة فصول:

الفصل الأول: يتناول إشكالية تأسيس علاقة جديدة بين الدولة والمجتمع على أرضية التحول الثوري، من خلال تحليله لخلفية تشكل هذه العلاقة ومضمونها الحضاري المرتكز على فاعلية نموذج الأمة هي الأصل ورصد تجليات الاتصال بنموذج الأمة والانفصال عن نموذج الدولة ضد الأمة على مستوى رهانات العلاقة وعلاقة ذلك بسؤال النهضة. في حين يوضح **الفصل الثاني**، علاقة الدين بالدولة محاولاً تقديم مقاربة تجاوزية لأنماط الخطابات الفكرية السائدة حول هذا الموضوع، متأملاً أسباب عودتها مع بداية دولة الربيع العربي، وما خيم فيه من صراعات واستقطابات وأنماط التفاعل معها في قضايا الدين والسياسة والتحديث السياسي والعلمنة. أما **الفصل الثالث**، فيكمل الأفق المنهجي للكتاب من خلال تركيزه على طبيعة النموذج البديل المطروح على دولة الربيع العربي القائم أساساً على نموذج الدولة العادلة والقادرة والفاعلة، انطلاقاً من تكثيفه النظر في قيمتي العدل والحرية، وتحليله لأبعاد القدرة والفعالية في بناء أداء الدولة وتعميق شرعيتها، بينما يختتم **الفصل الرابع** ببيان آليات تفكيك نزعات تسيد الدولة العربية الحديثة وآفاتها في السيطرة والتحكم، مركزاً على اجتراح آليات لترويض وحش الدولة، وتقييد سلطاتها وتفكيك استبدادها.

إن الحاجة إلى استئناف دورة حضارية جديدة، تستلزم قلقاً

في طرح وجع السؤال، وفي الدفاع عن الحق في مشروعية التفكير الممزوج بالوعي الحاد بالتحديات الراهنة، في محاولة جادة لتجاوز مأزق القبضة المعلوماتية الحديدية على الفكر والغرق في اللحظة المنغلقة على الصراع السياسي أو التنازع المذهبي أو التناحر الطائفي أو التفاضل العرقي، نحو آفاق رحبة وواسعة، وهذا ما يحاول البحث أن يخوض غماره.

كما لا يفوتني أن أعبر عن الامتنان العميق والتقدير البالغ لأمي الحبيبة الصامدة فتيحة الترموتي وأبي المكافح محمد بونعمان، إذ يعجز اللسان ويجف القلم وتتوقف الكلمات وتختنق العبرات في ذكر ما قدموه من تضحيات. كما أشكر كلاً من ساعدني في إخراج هذا الكتاب إلى حيز النور. وأخص بالذكر، زوجتي الغالية يسرى ناصح، والباحثة المجدّة جميلة تِلوت، والباحث المقتدر مصطفى أمقذوف، الذين ساعدوني في تحرير ومراجعة مخطوطة الكتاب، وناقشوني في كل ما جاء بها. كما أتوجه بالشكر الجزيل للصديق الأستاذ الباحث بلال التليدي على دعمه المتواصل لي في مسار البحث.

ولمركز نماء للبحوث والدراسات كل التقدير، فهو الذي احتضن باكورة أعمالي الفكرية منذ أول وهلة، وأصر على إخراج هذا العمل إلى القارئ رغم ظروفي الصعبة، فله مني فائق الشكر على صبره وإصراره، وعلى فتحه لهذا الأفق المنهجي من أجل تطوير واعد لحقل الدراسات والمقاربات لقضايا الدولة وإشكالاتها.

فاللَّهُمَّ لك الحمد والشكر كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، وأي صواب في هذا البحث، فمن الله، وذاك فضله علينا ﴿وَأَنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢٩].

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل

سلمان بونعمان بمدينة بنسليمان ـ المغرب

Salmane007@gmail.com

الفصل الأول

سؤال العلاقة بين المجتمع والدولة

شكلت دراسة العلاقة بين الدولة والمجتمع محورَ جدل كبير خلف رصيداً ثرياً من النقاش العلمي والجدل الأكاديمي بين حقول الفلسفة السياسية والنظرية السياسية المقارنة وعلم الاجتماع السياسي، تميز بتعدد الخلفيات المعرفية والفكرية والسياسية التي حاولت مقاربة أنماط هذه العلاقة وأشكالها المختلفة.

وقد تجلت إحدى أوجه الجدل في حقل الفلسفة السياسية في تصور كل من الفلسفة الليبرالية الأنوارية(١) التي نظرت للدولة على ضوء علاقتها بالفرد الحر، معتبرةً الدولة ذلك الكيان الذي خلقه الفرد لكي يخدمه، فلا مجال للحديث عن انفصال بين الفرد والدولة إلا عندما تتعارض الدولة مع المجتمع الفرد فتفقد حينئذ مبرر وجودها وشرعيتها، حيث افترض **فلاسفة القرن الثامن عشر** أن الحرية حقٌّ طبيعيٌّ مكفولٌ للأفراد بمقتضى كونهم أفراداً خاضعين لقانون الاجتماع الطبيعي. فالوظيفة الحصرية لهذه الدولة بوصفها كياناً اصطنعه الأفراد باتحاد إرادتهم، هي حماية أمن المجتمع والفرد وحماية ملكيته الشخصية. وقد أعاد **هيغل** النظر في علاقة الفرد والمجتمع بالدولة في نقده للفلسفة الأنوارية من خلال اعتبار الفرد لا يحقق ذاته إلا في إطار الدولة، فهي الفضاء

---

(١) لمزيد من التفصيل، يمكن الرجوع إلى:

André Guigot, Les philosophes des Lumières, Milan, 2009.

الوحيد الممكن لتجسيد حريته، مؤكداً خطأ افتراض التعارض بين الدولة والفرد والمجتمع المدني، وبين القانون والحرية وبين الواجب والحق[1].

ويمكن القول في هذا السياق أنه منذ **روسو** وحتى **توكوفيل** وجون **ستيوارت ميل** وتلامذتهم المباشرين وغير المباشرين في القرن العشرين (ليو شتراوس وإرنست كاسيير وكارل بوبر...) تمركز الفكر الليبرالي حول فكرة أولوية الفرد والمجتمع على الدولة. وفي القرن التاسع عشر، مع توكوفيل وميل، تحول النظر إلى الدولة كشرّ محض لا خلاص منه إلا بتحرر المجتمع منه، حيث تعرضت لنقد حادّ حول هيمنتها على الأفراد وحرياتهم. بالمقابل، دار الفكر الماركسي منذ **ماركس** و**انغلز** حتى لينين، وصولاً إلى **ماركيوز** حول فكرة أولوية المجتمع على الدولة (أولوية البنى التحتية على البنى الفوقية)، مشدداً على فكرة التحرر من الدولة الطبقية القمعية[2]، فهي تمثل طبقة البرجوازية، ولا تمثل المجتمع برمته[3].

ومن ثم، تشابهت مقدمات الانطلاق عند كل من

---

(١) انظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، (ص٢٢ ـ ٢٣ ـ ٢٥ ـ ٢٦) بتصرف.

(٢) انظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، (ص٢٧) بتصرف.

(٣) لمزيد من التفصيل في تاريخ الفلسفة السياسية يمكن الرجوع إلى:

Leo Strauss et Joseph Cropsey, Histoire de la philosophie politique, trad. par olivier Sedeyn, Presses universitaires de France Paris, 1994.

المدرستين، بتشديد الليبرالية على الفرد، وتشديد الماركسية على الطبقة والانتصار للمجتمع، إذ تقود الفكرتان معاً إلى وضع المجتمع في مقابل الدولة. غير أن النتائج اختلفت، والمآلات تباعدت في الممارسة التاريخية بينهما؛ فقد تكرست الدولة القومية الليبرالية في أوروبا القرن التاسع، ودخلت طور فتوحاتها الاستعمارية للعالم، لتتحول في القرن العشرين إلى إمبريالية توسعية، تغزو الأسواق والعالم وتحتكر المزيد من الثروات مرتكزةً في مشروعها التوسعي على الدولة القومية لا ضدها.

وبالمقابل، حصل العكس في التجربة الماركسية؛ فرغم نقدها اللاذع للدولة وقوتها الفلسفية النقدية والثورية على المستوى النظري، إلا أنها انتهت في التطبيق إلى إيديولوجيا تدافع عن الدولة بلغت حدَّ التأليه والتقديس وتخوين الخارجين عنها. فكانت الدولة الاشتراكية في روسيا التي سيطرت على وسائل الإنتاج بدلاً من سيطرة المنتجين عليها، وبدلاً من الاضمحلال التدريجي للدولة، تضخمت وابتلعت المجتمع نفسه. فلم تكن ملكيّة الدولة لوسائل الإنتاج سوى ملكيةَ طبقة جديدة أفرزها التطور الاشتراكي، هي برجوزاية الدولة الحاكمة لنظام اجتماعيّ ـ اقتصاديّ جديد هو رأسمالية الدولة. ومن جهة أخرى، نلاحظ ما قادت إليه الليبرالية في مرحلة تاريخية إلى النموذج النازي والفاشي والديكتاتوري، وإلى النموذج الشمولي خلال الحقبة الستالينية[1].

---

(١) انظر: عبد الإله بلقزيز، الدولة والمجتمع، (ص٣٢/ ٣٦) بتصرف.

فيما كانت مقتربات علاقات الدولة ـ المجتمع بمثابة ردّ فعل مباشر على التركيز الذي همّ دراسة الأنساق السياسية لدى علماء السياسة والاجتماع السياسي المنحازين لنظرية التحديث، وتوجيه اهتمامهم صوب قضية مدخلات النسق السياسي دون إيلاء نفس العناية المتوازنة بمخرجات النسق وحجم تأثيرها على نوعية العلاقة بين الدولة والمجتمع، مع إهمال غالبية نظريات التحديث، قضية الضبط الاجتماعي وحقوله المركبة التي تتصارع فيها مختلف القوى في البنية الاجتماعية بما فيها الدولة.

وبرز في أواخر الثمانينات وبداية التسعينيات مفهوم «المجتمع المدني»، ليشكل بؤرةَ اهتمام السياسيين. لكن هذا الاهتمام، لم يؤسس لانتقال مركز الثقل من الدولة إلى المجتمع، بل ظل هذا المفهوم يُدرس في سياق صلة المجتمع بالدولة وآليات العلاقة بينهما، فهو توسيعٌ لمجال الاقترابات، وليس تغيراً في الطبيعة المنهجية للبحوث والدراسات، بل وصار مع صعود مفاهيم الحكامة أو الحوكمة أو الحكم الجيد يعكس ما يشبه توريط المجتمع المدني في تحمل أعباء الرفاهة الإنسانية التي تخلت عنها الدولة في حقبة الليبرالية الجديدة باسم التشاركية[١].

---

(١) هبة رؤوف عزت، نصر اللادولة.. تجربة حزب الله، في: الوعد الصادق: يوميات موثقة، دار الأمير، بيروت، ٢٠٠٦م.

ويمكن اعتبار جول ميجدال (Joel S. Migdal) من أهم مؤسسي مقاربة تحليلية لأنماطِ العلاقة بين المجتمع والدولة[1] في العلوم السياسية، إذ حاول تقديمَ رؤية جديدة لهذه العلاقات بغيةَ تجاوز الأطر التقليدية السائدة حول مركزية الدولة أو المجتمع. وقد طرح «ميجدال» نموذجاً رباعيّاً يستند فيه على معياري القوة والضعف في المجتمع والدولة. فالدولة القوية - في نظره - هي التي تتغلغل في المجتمع، وتقتحمه لإعادة تشكيل العلاقات الاجتماعية، واتخاذ السياسات العامة التي تصب في مصلحة المجتمع. أما المجتمع القوي، فهو الذي يتميز بالروابط الأفقية التي تسود فيها الأحزاب القادرة على تنظيم المواطنين وتأطيرهم والتعبير عن مصالحهم، وتتواجد فيه الجماعات الضاغطة التي تسهم في إنجاح السياسات المجتمعية التي تجعله سنداً للدولة في تحقيق أهدافها القومية. أما الدولة الضعيفة، فهي عاجزةٌ عن تنظيم مجتمعها وتحقيق تطلعاته ومصالحه، حيث تتحول إلى دولة تعمل ضد مصالح المجتمع؟ وتسعى إلى تفكيك المجتمع وإضعاف مؤسساته وتعبيراته الاجتماعية، مما يخلق فقدان الثقة بين أطراف العلاقة، وإنتاج وضع مجتمع ضعيف، تهيمن فيه دولةٌ ضعيفةٌ تدعي السيطرة والتحكم.

---

(١) Joel S. Migdal, "The State in Society: An Approach to Struggles for Domination," in Joel S. Migdal, Atul Kohli,and Vivienne Shue, State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World, Cambridge University Press. 1994.

Joel S. Migdal, Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and the State Capabilities in the Third World, Princeton, And N.J:?Princeton University Press, 1988.

Joel S. Migdal, Researching the State, In Mark Ivring Lichbach and Alanz S.Zukerman, Comparative Politics: Rationality, Culture, And Structure, Cambridge University Press, 2009.

وقد استعرض ميجدال الأنماط الرباعية كالآتي:

- نمطُ دولة قوية ومجتمع قويّ؛ وهو نموذجٌ غير قائم فعلاً في الواقع الراهن.
- نمطُ دولة قوية ومجتمع ضعيف؛ (فرنسا).
- نمطُ دولة ضعيفة ومجتمع قويّ؛ (سيراليون).
- نمطُ دولة ضعيفة ومجتمع ضعيف؛ (الصين فيما بين ١٩٣٩ _ ١٩٤٥ والمكسيك بين ١٩١٠ _ ١٩٢٠).

وقد استكمل ميجدال تطويرَ مسارِ مشروع مقاربته التفسيرية من خلال إصداره كتابَ «الدولة في المجتمع»[١]، الذي عمل فيه على تقديم تعريف جديد للدولة يختلف عن تعريف ماكس فيبر، محاولاً تجاوز النظر إليها على رأس هيكل (هيراركي) هرمي في علاقتها بباقي مراكز القوة في المجتمع، ساعياً إلى التعامل معها بوصفها كياناً قادراً على القيام بالدمج والمزج بين عناصر مختلف للقوة (داخلية وخارجية)، بشكل يمكنها من التحكم في القوى الاجتماعية القادرة تقليدياً على تحدي سلطاتها[٢].

كما نستحضر في هذا السياق طرح «تشو وانغ Xu Wang»[٣]

---

(١) Joel S. Migdal, State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another, Cambridge University Press, 2001.

(٢) أمل حمادة، معادلة جديدة؟ إعادة تشكل العلاقة بين الدولة والمجتمع بعد الثورات العربية، ملحق مجلة السياسة الدولية: اتجاهات نظرية في تحليل السياسة الدولية، عدد ١٨٩ يوليو ٢٠١٢م، (ص١٦).

(٣) أستاذ جامعي متخصص في السياسات العمومية والإدارة في قسم الإدارة العامة، جامعة تايبان الوطنية، في تايوان.

لمفهوم «التمكين المتبادل» على أساس نموذج للتفاعل الإيجابي في علاقة الدولة بالمجتمع، يتجاوز نموذجَ الدولة المهيمنة أو الوصية على المجتمع، حيث لا يعني تمكين المجتمع بقواه الاجتماعية وجماعاته الفرعية ومؤسساته المدنية إضعافاً لسلطة الدولة، محاولاً من خلال نموذجه إقامةَ نوع من التوازن بين الدولة والمجتمع، مؤسساً ذلك على جدلية التشاركية والاستقلالية بين الدولة والمجتمع لتحقيق التنمية المندمجة لكسب تحديات الإصلاح السياسي وإكراهات التحول الديمقراطي التي تعاني منها الدول النامية[١].

إن الأنماط الأربعة التي طورها ميجدال ـ رغم أهميتها النظرية والمنهجية ـ لرصد طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة ليست حتميةً ونهائيةً في أنماطها، وتخضع لطبيعة التحولات التاريخية والاجتماعية وخصوصية البيئة الحضارية وطبيعة الدولة وتاريخ تشكلها، إذ يمكن تطوير علاقات ثنائية غير حدية تقابلية في إطار أبعاد جديدة. فقد عبرت التجربة الغربية مثلا، من خلال تجارب الديمقراطية المتنوعة أن قوة كل من الدولة والمجتمع معاً، تتفاعل معاً في الفضاء العام، فلا تكون العلاقة صفرية بينهما. كما تختلف سياقات تشكل هذه العلاقة في المجال التداولي العربي الإسلامي، وهي مرشحةٌ لتطوير نموذج جديد

(١) Xu Wang. "Mutual Empowerment of State and Society: Its Nature, Conditions, Mechanisms, and Limits," Comparative Politics, Vol. 31, No. 2, Ph.D. Program in Political Science of the City University of New York, 1999, (231-249).

لأبعاد هذه العلاقة، سيتخلّق من رحم الموجة الثورية والمد الديمقراطي الناهض في العالم العربي. فالتحولات الثورية الجذرية والتطورات الإصلاحية في العالم العربي، تطرح تحديات نظرية وعملية تتعلق بنموذجٍ دولة في طور التشكل، وطبيعة وظائفها ومجالات حركتها، ونوعية علاقاتها مع المجتمع ومؤسساته وحركاته وجماعاته.

ومن ناحية أخرى، ليس المقصودُ بالدولةِ القويةِ الدولةَ القمعيةَ، فقد تكون الدولة الضعيفةُ قمعيةً، بل غالبا ما يكون القمع تعويضاً عن ضعف شرعيتها ومؤسساتها وحيزها العام وقلة احترام المواطنين للحيز العام. وهي تؤسس سطوتها على أجهزة القهر والرقابة والتسلط. وثمةَ دولٌ ضعيفةٌ بمجتمعات قوية تقليدية تتداخل فيها البنية الاجتماعية الهرمية مع بنية الدولة، حيث لا تطرح مسألةُ الشرعيةِ بجدية، ولا تحتاج الدولة إلى درجات عالية من القمع؛ لأن البنية الاجتماعية المحافظة تتكفل بمسألة الولاء والاستقرار السياسي والاجتماعي[1].

إننا نتصور أن مساراتِ تطور العلاقة بين الدولة والمجتمع في مشهد ما بعد الثورات العربية، تؤرخ لمرحلة فارقة تسعى إلى إعادة تأسيس علاقة الدولة بالمجتمع على أسس تركيبية مغايرة، يعاد فيها الاعتبار للمجتمع بوصفه متغيراً مستقلاً فاعلاً في علاقته بالدولة؛ بعد أن نسبت له النظريات الاجتماعية والسياسية

---

(١) عزمي بشارة، في المسألة العربية، مرجع سابق، (ص٢٠٤).

والأنثروبولوجية قابليته الثقافية للاستبداد، واستسلامه له، متهمةً إياه بالجمود. وهو نمطٌ جديدٌ يتأسس على نموذج المجتمع «الحي القوي» والدولة «العادلة القادرة»، لتجاوز الثنائية القاتلة الحاكمة في طبيعة ومحددات علاقة الدولة بالمجتمع، والمستندة إلى أن قوةَ المجتمع مرهونةٌ بضعف الدولة، وأن قوة الدولة مربوطةٌ بضعف المجتمع. وهو نموذجٌ لا يمكن ادعاء اكتماله، بل هو في طور التبلور، وبعض إرهاصاته ظاهرةٌ، والكثير منها لا يزال مختمراً وكامناً في المشاهد الثورية والإصلاحية وإن كان الحدث التاريخي الدال هو عودة المدركات الحضارية الممثلة في الحضور الفاعل للأمة، وعودة الشعب من منفاه، واستعادة الناس والجمهور للسياسة النبيلة المؤثرة في معاشهم ومركزيته في النسق الاجتماعي والسياسي والعمراني.

كما يستند هذا التصور إلى نموذجِ «**التغيير الثوري الانتفاضي المقاوم**» الذي طرحناه في كتابنا حول فلسفة الثورات العربية[1]، الذي يتسم بجدلية الاتصال والانفصال في الخريطة الإدراكية للأمة الثائرة في رؤيتها للعالم والمجتمع والدولة والإنسان، وتركيبها الخلاق بين مستويات الهوية والمواطنة والسيادة، في علاقتها بمطالب الحرية والكرامة والعدالة؛ فهو نموذجٌ إدراكيٌّ أصيلٌ في وعي الأمة الثائرة ينطلق من الأرضية الحضارية العربية الإسلامية.

---

(١) سلمان بونعمان، فلسفة الثورات العربية، مرجع سابق، (ص٩٢).

ومن ثم، فهو يعكس اتصالاً فاعلاً مع الخبرة الحضارية العربية الإسلامية التي تجلت فيها قوة المجتمع العربي الإسلامي ومؤسساته وجماعاته وحيويته الحضارية ودوره الحاسم في النهضة والإصلاح وبناء الحضارة، وفي الوقت نفسه، يعرف انفصالاً إدراكيّاً عن نموذج الدولة القاهرة (التقليدية أو السلطانية) والمأزومة (الدولة العربية الحديثة) التي تغولت على المجتمع، وفككت بنياته الاجتماعية والعمرانية؛ لصالح نمط متجدد يبني علاقةً تكامليةً حضاريةً ومصالحةً تاريخيةً ذات أفق نهضويّ يكون التمكين فيها لقوة المجتمع في ظل الدولة العادلة والقادرة.

إذ يسعى نموذجُ «التغيير الثوري الانتفاضي المقاوم» إلى إعادة تأسيس علاقة جديدة بين المجتمع والدولة، واستعادة فاعلية المجتمع ومؤسساته، وتجديد الروح في الجماعات الوسيطة والكيانات المنظمة لشتات المجتمع الذي تغولت عليه الدولة الاستبدادية، وتوسيع المجال العام أمام مبادرات البناء والتغيير والإصلاح، وتأكيد قيم الكرامة الإنسانية والإيجابية المجتمعية والفعالية الحضارية[١].

---

(١) انظر تقرير ورشة: رؤية أساسية في النهوض الحضاري بمصر من المشروع إلى الخطاب، بمركز الحضارة للدراسات السياسية، على الرابط التالي:

http://www.ccps-egypt.com/ArabicMod/HourIssue.aspx?hiid = 36

المبحث الأول

في الاتصال الثوري بنموذج الأمة هي الأصل

عرف مفهومُ الأمة[1] في الاستخدام المعاصر جدلاً حاداً حول تطوره وتبلوره وسياقات نشأته وفاعليته السياسية والحضارية. وقد برز ذلك في اختلاف معناه في كل من المجال التداولي العربي الإسلامي والمجال التداولي الغربي الحداثي، خصوصاً مع

---

(١) لم يستطع معظم علماء الإسلام الفكاك من أسر المفهوم القرآني للأمة، وإن استطاع بعضهم الاستعانة بمفهوم اجتماعي في شرحه كالفارابي في مدينته الفاضلة، أو بمفهوم تاريخي كالمسعودي في التنبيه والإشراف. لكن ذلك لا يقترب من أية مساهمة فعالة على مستوى المفهوم السياسي المعاصر لمصطلح الأمة كما ورد في الموسوعات السياسية الغربية الحديثة... وقد مثلت محاولة المدرسة الحديثة لدراسة العلوم السياسية من رؤية معرفية إسلامية منذ الستينيات من القرن العشرين بجامعة القاهرة، وأبرز رموزها أ. د. حامد ربيع، أ. د. منى أبو الفضل، وأ. د. سيف الدين عبد الفتاح، وأ. د. نادية مصطفى و[د. هبة رؤوف عزت وطارق البشري]، ومدرسة الاجتهاد ببيروت مثل: أ. د. رضوان السيد، وأ. الفضل شلق، وغيرهما من رموز الفكر الإسلامي المعاصر [كعزمي بشارة ومحمد عابد الجابري]، بل والمفكرون من غير العرب مثل أ. د. كليم صديقي، حاولوا الإسهام في هذا الصدد وبلورة مفهوم معاصر ومركب يجمع بين التراث والمستجدات التي طرأت على وضع الأمة الإسلامية في القرن العشرين. (هبة رؤوف عزت، في البدء كانت الأمة: بين قومية العرب وأمة الإسلام، الموقع الإلكتروني للدكتور هبة رؤوف عزت (http:/ www.heba-ezzat.com).

ما أفرزته مفاهيم الدولة الحديثة في نظرتها للعلاقات السياسية وشبكات المجتمع، وطبيعة الرؤية الحداثية القائمة على اعتبار الدولة القومية هي الصانعة للأمة. فالقومية في الغرب قد تزامنت مع نشأة الدولة، بل ارتهنت بتكوّن الدولة التي خلقت الوعي بالقومية، في حين، كانت الخبرة الإسلامية الأولى مناقضةً، ففي البدء قامت الجماعة، وهذه شهدت تطورات لاحقةً كي تنضج نموها وتحقق أشكالاً ثقافيةً مميزة[١].

يشير برهان غليون إلى أن مفهوم الأمة في الاستعمال المعاصر يتضمن ثلاث أبعاد أساسية:

الأول: الأمة بوصفها تنظيماً سياسيّاً جامعاً وشاملاً لجماعة بشرية، وهو الدولة.

الثاني: الأمة بوصفها قوةً ذاتيةً تضامنيةً وثقافيةً؛ أي: الدستور الداخلي الذي يجعل من الحشد المتعدد من الأفراد جمعاً ذا معنى، ويخلق إمكانية التماهي والانتماء إلى جماعة سياسية أوسعَ من رابطة الأسرة أو الدم؛ وهي بهذا المعنى تساوي مفهوم القيم المشتركة الموحدة بين الأفراد.

الثالث: الأمة بوصفها جماعةً من حيث طبيعة السلطة السياسية التي تخضع لها، وما إذا كانت سلطةً مفروضةً من الخارج، إقطاعيةً أو استعماريةً أو عصبويةً قبليةً أو سلطةً مستمدةً

---

(١) هبة رؤوف عزت، في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام، منشور في الموقع الإلكتروني للدكتور هبة رؤوف عزت (http://www.heba-ezzat.com).

من السيادة الشعبية، ونابعة من المشاركة والاختيار أو القبول العام (مفهوم المواطنية). وهو العنصر الأساسي في مفهوم الدولة ـ الأمة أو الأمة بالمعنى الحديث[1].

وإذا لم يكن هناك دولةٌ ـ أمةٌ عربيةٌ، بالمعنى المتحيز غربياً وفق المركزية الأوروبية، فإن هناك أمةٌ ـ جماعةٌ تؤكد نفسها إلى جانب الدولة أو ضد الدولة؛ أي: هناك قوميةٌ عربيةٌ وأمةٌ إسلاميةٌ بكل ما يتضمنه ذلك من انتماء روحيّ وثقافيّ وحضاريّ وسياسيّ وتاريخيّ ودينيّ دافع نحو التضامن والتماهي والانفعال المشترك بمصير وآمال وآلام وهموم وتطلعات مشتركة؛ فـ «الأمة العربية مفهوم يساوي بين الأمة ودستورها القيمي العميق الذي يجمع بين الأفراد ويوحد رؤيتهم للحياة والتاريخ والعالم؛ أي: يخلق شعور الذات، الهوية، الآخر... إلخ»[2].

إن اعتبار جميع أشكال التضامن والترابط والعلاقات في المجتمعات غير المرتبطة بتكوين الدولة ـ الأمة الحديثة، تنتمي إلى عالم ما قبل السياسة؛ يعني: تحويلَ نموذج الدولة ـ الأمة إلى مرجعية ومقياس كونيّ، ورفض النظر إلى الشعوب والجماعات كافة إلا من منظور المركزية الأوروبية ونموذج التطور التاريخي للمجتمعات الأوروبية الذي ظهر في منطقة معينة نتيجةَ خصوصيات محلية وتجربة تاريخية وسياق حضاريّ قامت عليه

---

(١) برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص٩٨).

(٢) برهان غليون، المحنة العربية، نفسه، (ص٩٨).

علاقاتٌ قوميةٌ معينةٌ. وهو إنكارٌ على باقي الشعوب شرعية الروابط النابعة من خصوصياتها وتاريخيتها وحضارتها، وهي هنا أساساً العقيدة والثقافة[1]. وهكذا، فإن مفهوم المجتمع كبشر متفاعلين تربطهم شبكةٌ من العلاقات المعنوية والمصالح المادية والاشتراك في ثقافة عامة واحدة، يقترب، إن لم يتماثل، مع مفهوم الأمة. وبالتالي، فقد تمثلهم الدولة أو لا تمثلهم، وقد تكون تعبيراً كاملاً أو منقوصاً عن شبكة هذه العلاقات والمصالح[2].

أولاً: في البدء كانت الأمة:

لم تكن الدولة ذات دور هامشيّ في المجتمع الإسلامي، بل على العكس من ذلك، كان دورها أساسيًّا، فقد كانت في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي محورَ نشاط المجتمع والضامن الأساسي لبقائه واستمراره، لكنها ـ أي: الدولة ـ لم تستطع أن تتحول إلى مطلق نهائيّ ومقدس دينيّ، بل بقيت سلطتها مقيدةً بسلطة الأمة عليها، ومحددةً بكونها أداة حماية المجتمع، وهي الوسيلة لتحقيق أهدافه ودعم الجماعة/الأمة[3]. لقد كانت الأمة تدبر وتدير شؤونها الدينية والثقافية، وتحل مشاكلها المعيشية،

---

(١) برهان غليون، المحنة العربية، نفسه، (ص١٠٠).

(٢) سعد الدين إبراهيم (منسقاً ومشاركاً)، المجتمع والدولة في الوطن العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م، (ص٤٦).

(٣) هبة رؤوف عزت، في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام، مرجع سابق.

وتلبي حاجاتها الاجتماعية، وتنهض بمشاريعها العلمية والتعليمية، وتحقق إنجازاتها العمرانية والحضارية. في حين، كانت الدولة تشجع وتساعد وتنظم، وقد تضعف، فتصبح عالةً على المجتمع، وقد تنحرف فتصبح عائقاً في طريقه، ولكن المجتمع يبقى نشيطاً متجدداً في طاقاته وعطاءاته[1].

وتؤكد هبة رؤوف عزت أن السلطة السياسية - الدولة - جاءت كتدبير لاحق لوجود الجماعة، وتطورت السلطة السياسية من مفهوم الخلافة في أيام الخلفاء الراشدين، لتنشأ دولةٌ ذاتُ مؤسسات ترتبط بها فئاتٌ اجتماعيةٌ ذاتُ مصالحَ ثابتة أيام الأمويين والعباسيين والدول اللاحقة. كما تؤكد على أن الدولة صارت كياناً صلباً ذا ثقل يجثم فوق المجتمع وتمتعت تدريجياً باستقلالية، وأمسكت بجميع خيوط السلطة في المجتمع وهيمنت عليه، لكنها (أي: الدولة) بقيت دوماً بحاجة لتبرير نفسها أمام المجتمع. فعلى الرغم من أهميتها، بقيت الأولوية في المجتمع الإسلامي للجماعة/الأمة وأهدافها التاريخية، كما أن جوهر المشروع السياسي للإسلام هو بناء الجماعة/الأمة أساساً، فالدين لا يمكن تحقيقه خارج الجماعة الاجتماعية[2]، إذ لا يمكن تفعيله

---

(١) أحمد الريسوني، الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن، سلسلة اخترت لكم، منشورات عيون الندوات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، (ص٢٣).

(٢) انظر: هبة رؤوف عزت، في البدء كانت الأمة: بين قومية الغرب وأمة الإسلام، مرجع سابق.

بمنطق الخلاص الفرداني المنعزل عن حركة الفعل والواقع، ولا يمكن نصرته وتجذيره عبر تضخيم أولوية الدولة على حساب الأمة ومؤسساتها المجتمعية، مما ينتج تقليداً مسخاً لتجربة القومية الغربية بدل استكمال مسار استعادة فكرة الأمة في الرؤية النسقية الناظمة والوعي الحضاري الثوري الراهن وإحياء مؤسساته الناهضة بالفرد والجماعات.

لقد أعاد القرآن بناء مفهوم الجماعة السياسية، حيث تم إضعاف الروابط الدموية، وإحياء روابطَ جديدة دينية ومعاشية وسياسية. وهذه العمليةُ تقوض مفهوم «القوم» المطابق للقبيلة، لينتقل الخطاب القرآني إلى مفهوم أكثرَ تطوراً وعابراً للرابطة الدموية والقرابية، وهو تعديلٌ عميقٌ في بنية هيكل الأمر، فمن جهة، يصبح مفهوم «القوم» مفهوماً وضعياً وقابلاً للتوسع والتمدد والانفتاح على تجمعات بشرية جديدة، فالجميع متساوون أمام الخالق، وإنما يستمد الحكم أساسه من القاعدة الشعبية، الأمر الذي يعني أن سلطة الأمر سلطة محكومة بشروط القاعدة التي ولّدها القوم[١].

لقد أسس رسول الله ـ صلّى الله عليه وآله وسلَّم ـ في المدينة المنورة بعد هجرته الأمَّة ومنها المجتمع المدنيَّ التوافقيَّ. ذلك يعني أنَّ الدولة ستكون مؤسسةً من مؤسسات الأمَّة، للأمَّة

---

(١) عبد الرحمن الحاج، الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م، (ص١٤٧).

أن تجتهد في تأسيسها بأفضل شكل وأحسن إطار، دون تقيّد بشكل معيّنٍ تاريخيٍّ[1]، كما عرفت الصحيفة التي وضعها رسول الله ﷺ إقراراً بفكرة المواطنة في اعتبارها الجميع، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية، «أمةٌ من دون الناس»، وهي الأمةُ السياسيةُ التي يشارك الجميع من خلالها في إدارة شؤونهم المشتركة، وهكذا فالأمة التي أسسها الإسلام في انطلاقته الأولى كانت حاضنةً لمجتمع سياسيّ، ومن رحمه انبثقت الدولة؛ دولة المسلمين في التجربة السياسية التاريخية.

ففي تجربة الإسلام الأولى المشرقة، الحضارة هي التي بنت الدولة، وليس الدولة هي التي بنت حضارة الإسلام. فما كانت الدولة في التجربة السياسية الإسلامية دولةَ شخص؛ لأنه حتى الرسول ﷺ الشخصية المحورية والمركزية في كل هذا المشروع، قال عنه القرآن الكريم: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: ١٤٤]. وهذا لا يعني إلغاء الدولة، فهي ضروريةٌ وأساسيةٌ، لكنها تظل مُكوّناً من مكونات الأمة، وعنصراً ناظماً لكل طاقاتها، حيث توفر جانب الأمن والكرامة والحرية والرمز والراية والجيش والعلاقات الخارجية فقط، وماعدا هذا، فالأوقاف والمجتمع الأهلي والمدني والعلماء

---

(١) انظر: طه جابر العلواني، الإسلاميون بين الأمة والدولة، في الموقع الإلكتروني للمفكر طه جابر العلواني، على الرابط الإلكتروني:
http://www.alwani.net/articles_view.php?id=143

والقضاة والدعاة والمجاهدون والشهداء والمفكرون والمرجعيات كانوا يمثلون عمدة الوجود المعنوي للأمة[1]، وفعاليتها الحضارية وجوهر عزتها الحضارية.

لكن الناظر في التاريخ العربي والإسلامي، يجد أن طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع تختلف كثيراً عن الواقع الذي تشكل في المنطقة العربية والإسلامية في مرحلة ما بعد محمد علي باشا[2]، إذ كانت الدولة قليلةَ التدخل، نادرةَ الاحتكاك بالمجتمع بمعناه الأوسع، حيث كانت السلطةُ تمارس في العاصمة، ولا تكاد تتجاوزها، وكان المجتمع يقوم بمعظم الوظائف الحضارية أو الوظائف التي تمارسها الدولة في عصرنا الحاضر[3]. فالدولة في مرحلة ما قبل محمد علي باشا لم تكن وظائفها تتجاوز مجالات أربعَ، هي:

(١) انظر: أبو زيد المقرئ الإدريسي، في حوار مع الموقع الإلكتروني يقظة فكر، (حاوره أحمد القماطي)، بتصرف، على الرابط الإلكتروني:
http://fekcr.net/ar/2010/12/05/324-2

(٢) في عهد محمد علي باشا ابتداء من سنة ١٨٠٥م تم إلغاء مؤسسة الحسبة إلغاء كاملاً، ثم أُلغي المماليك كقوة اجتماعية، ثم ألغيت نقابة الأشراف كقوة اجتماعية أيضاً، ثم ألغي شيوخ الطوائف وألغيت هيئة العلماء، وطُرد شيوخ السادات إلى دمياط، وشرع احتكار السلط ومحاولة تركيزها في يد الدولة وتصور نوع من التحديث القسري المركز المعتمد أساساً على الدولة المركزية؛ ويمكن اعتبار هذه اللحظة فارقة في التاريخ الإسلامي لبروز هذا النوع من الممارسة في تصور العلاقة بين الدولة والمجتمع.

(٣) نصر محمد عارف، الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية: جدلية الداخلي والخارجي، في: الاستبداد في نظم الحكم العربي المعاصر، علي خليفة الكواري (تحرير)، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، (ص٥٣٤ ـ ٥٣٦).

• الحماية الخارجية من الاعتداء الأجنبي عن طريق تأمين الثغور.

• تحقيق الأمن الداخلي وحماية الإنسان من الاعتداء من قبل أي طرف من أطراف المجتمع، سواءً كان هذا الاعتداء جسدياً أم مالياً أم غيره، وذلك من خلال نظام الشرطة ومؤسسة الحسبة.

• الفصل في المنازعات وحفظ الحقوق وتحقيق العدل، وكان يتم ذلك من خلال مؤسسة القضاء وولاية المظالم.

• حماية الفقير وغير القادر والضعيف من خلال عمليات إعادة توزيع الثروة المتمثلة في دواوين الخراج والأرزاق والمكوس والزكاة[١].

فيما ارتبطت تاريخياً بالمجتمع ومؤسساته كل من وظائف التعليم والتطبيب والتصنيع وتنظيم المهن الحرة التجارية والاقتصادية والمرافق العمومية المواكبة لها من مستشفيات ومكتبات ومنازل إقامة طلبة العلم وغيرها من الخدمات. فقد كان المجتمع يقوم بها من خلال المؤسسات التي كانت تُنشئ الأوقاف بمبادرات اجتماعية ذاتِ بعد دينيّ روحيّ تستلهم قيم الصدقات الجارية، يتم من خلالها الإنفاق على هذه النشاطات بصورة دائمة. كما شملت الأوقاف أو المؤسسات الممولة منه مختلف المجالات من الجامعات والمدارس والمستشفيات، ومنارات السفن، وفنادق المسافرين، ومساقي الكلاب، وبيوت النساء

---

(١) نصر محمد عارف، الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية، نفسه.

الغاضبات من أزواجهن، ورعاية المساجين والأيتام إلى الحصون العسكرية والأسبلة والرباطات والتكايا والآبار والحمَّامات، وفي أكثرَ من بلد إسلاميّ، كان هناك وقفٌ لإعارة الحلي والزينة في الأعراس والأفراح، فيستفيد من هذا الوقف الفقراء والعامة بما يلزمهم من الحلي لأجل التزيُّن به في الحفلات، ويُعيدونه إلى مكانه بعد انتهائها، فيتيَسَّرُ للفقير أن يبرز يوم عرسه بحلَّة لائقة، ولعروسه أن تُحلَّى بحلية رائعة مما يُجبر خاطرهما، ووقفٌ لختان أولاد الفقراء؛ يختن الولد، ويُعطى كسوةً ودراهمَ، وهناك وقفٌ تُوَزَّع منه الحلواء في شهر رمضان مجاناً، وكان فيها وقفٌ لمن وقع عليه زيتُ مصباح، أو تلوث ثوبه بشيء آخرَ، يذهب إلى هذا الوقف، ويأخذ منه ما يشتري به ثوباً آخر، والأغرب من ذلك، أنه كان بمدينة مَرَّاكش بالمغرب، مؤسسةٌ وقفيةٌ تُسمى «دار الدُّقة»، وهي ملجأ تذهب إليه النساء اللاتي يقع بينهن وبين أزواجهن نفورٌ وبغضاء، فلهن أن يقمن آكلات شاربات إلى أن يزول ما بينهن وبين أزواجهن من نفورٌ[1]، فقد كان الأساس في هذه المؤسسات أن ينهض المجتمع ليسد أيةَ ثغرة لا تبادر الدولة إلى القيام بها، فحينما توجد وظيفةٌ أو مشكلةٌ تحتاج إلى حلّ تقوم مبادرة الوقف بملئ الفراغ والنهوض بالوظيفة الغائبة أو الهشة في

---

(١) انظر: راغب السرجاني، الوقف من روائع الحضارة الإسلامية، الموقع الإلكتروني قصة الإسلام على العنوان: (http://islamstory.com)، وأيضاً: راغب السرجاني، روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

المجتمع، حيث وفرت مؤسسةُ الوقف التمويل اللازم للإنفاق على مؤسسات المجتمع في استقلال ماليّ عن الاعتماد على مؤسسات الدولة[1]، فكان تلبيةً لكل مُتَطَلَّبَات المجتمع الإسلامي على جميع الأصعدة المختلفة.

لقد تميزت الدولة في المجتمعات الإسلامية عبر التاريخ بصلاحيتها المحدودة، التي انحصرت في دوائر الأمن والدفاع، والوساطة أو التحكيم بين القوى السياسية المحلية حال قيام نزاعات تعجز المؤسسات المحلية عن حلها والحيلولة دون تفاقمها، بالمقابل، تميزت جهود المجتمع والمؤسسات الأهلية في التاريخ الإسلامي بحيويتها وحضورها المستمر، وقدرتها على تنظيم المجتمع بعيداً عن هيمنة الدولة[2].

بالإضافة إلى مؤسسة الوقف، يمكن استحضار مؤسسة الحسبة ومؤسسة القضاء ومؤسسة العلماء التي شكلت بناءً متكاملاً للوظائف الحضارية للأمة، المؤثرة في نهوض الدولة والمجتمع معاً، الأمر الذي يعكس تمايزاً وظيفياً، إن لم نقل استقلالاً مجالياً في شبه حكم ذاتي تمارس فيه كل مؤسسة وظائفها، دون هيمنة الدولة على الأمة مع تدخل لسلطة الأمة في الرقابة والبيعة والاختيار والانتخاب على مجال الدولة، على الرغم أن هذا لم

---

(١) انظر: نصر محمد عارف، الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية، مرجع سابق.

(٢) لؤي صافي، الإسلام والعلمانية: تأملات في مستقبل التعددية الدينية والثقافية، مجلة رؤى العدد ٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٠٠٤م، (ص٤٥، ٤٦).

يكن هو النموذجَ الثابتَ دوماً في التجربة التاريخية، وكانت درجاتُ تحققه متفاوتةً، لكنه ظل مستمرّاً وفاعلاً في أحضان المجتمع، وعاكساً لروح الحضارة العربية الإسلامية رغم ظلال الانحطاط.

وقد سعى نصر محمد عارف إلى تأكيد مقولة: **أن دورَ الدولة كان هامشيّاً جدّاً في المجتمع مقابل مجتمع قويّ وفاعل**، من خلال ملاحظته أن فترات انحدار الدول في التاريخ الإسلامي لم يصاحبها انحدارٌ في المجتمعات، مما يعني أن كلّاً منهما كان له خط صيرورة وتطور مستقلّ، مشيراً إلى مثال اندحار دولة المماليك في مصر وانهيارها العسكري، أمام الأتراك ومدى استثمارهم للخبرة المجتمعية ولقوى المجتمع في بناء الحاضرة العثمانية، ليخلص على أن «المجتمعَ قويٌّ رغم ضعف الدولة وانهيارها»[1]، ويمكن أن نلحظ ذلك أيضاً في النموذج الأندلسي، وما عرفه من تطور علميّ وفكريّ وأدبيّ وحضاريّ منذ العهد الأموي رغم تذبذب السيادة السياسية للدولة بين الامتداد والتقلص، وما شابها بعد ذلك من فتن وانقسامات أصابت جسم الدولة، لكن ظل المجتمع الأندلسي حيّاً وناهضاً ومتفوقاً ويمتلك الأناقة الحضارية.

والذي نراه، أنه يصعب الجزم المطلق بمعادلة **«مجتمع قويّ**

---

(١) نصر محمد عارف، إشكالية الطرح السياسي لإسلام، في الموقع الإلكتروني لمجلة الرشاد، على الرابط:

http://www.elrashad.org/issues/08/08-Arif.htm

جداً ودولةً ضعيفةً جداً» بصيغة حدية وصارمة، وكأنها قانونٌ مطلقٌ وعامٌ رغم تعينها التاريخي في الواقع التاريخي الإسلامي، لكن يمكن التخفيف من هذه الحدية وتنسيبها بالاعتماد على معادلة «**مجتمع قويّ وفاعل ودولة شبهِ ضعيفةِ التحكم وقليلةِ التدخل في شؤون المجتمع**» وقد تكون أحيانا «**دولة ضعيفةً جدّاً داخليّاً وقويةً جدّاً خارجيّاً**»؛ فحجم تأثير الدولة على حياة الفرد العادي والكيانات الاجتماعية كان محدوداً، كما أن نقاط الاحتكاك مع مؤسسات الدولة في الحياة اليومية محدودةٌ في محطات معينة سواءً عند دفعِ الضريبة أو حالة وقوعِ جريمة أو رفع شكوَى أو تظلم، عكس الوضع الراهن، حيث الدولةُ حاضرةٌ في كل تفاصيل حياة الفرد والمجتمع، ومربوطٌ بها «فلا يأكل إلا بالجمعية التعاونية، ولا يشرب إلا بالتموين، ولا يفكر ولا يتعلم ولا يتطبب ولا أي شيء آخرَ إلا عن طريق الدولة. وهذه الصيغة لم تكن كذلك دائماً، فالمجتمع هو الذي كان ينشئ هذه المؤسسات التي تستحق أن يُركز عليها»[1].

وليس الغرض في هذا السياق، إنكارُ دور الدولة في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، ولا مناهضتها بشكل يلغي مكانتها ووظيفتها السياسية والنهضوية والحضارية، بل الأساسُ هو أن تكون توجهات الدولة منسجمةً مع خيارات الأمة وحركيتها، ومتكاملةً معها وظيفياً، وأن تشكل جزءاً من إرادة الأمة، بدل

---

(١) نصر محمد عارف، إشكالية الطرح السياسي للإسلام، مرجع سابق.

مواجهة الدولة للأمة أو انعزال الأمة عن الدولة، لتستعيد الأمة ومؤسسات المجتمع مكانتها التي تكمن في كونها جوهر العمران الحضاري، وأساس الفعل المجتمعي القادر أن يكون مجالاً لتنمية القدرات والطاقات.

لكن من الطبيعي أن تمايز بنية المجتمع عن بنية الدولة، إذ لكل طرف أدواراً ومقتضيات مختلفة عن الآخر، إلا أنه من غير الطبيعي أن تتناقض الدولة ومشروعاتها مع أهداف ومشروعات الأمة. لأن هذا التناقض، يعتبر الفجوة الكبرى التي حدثت في التجربة الإسلامية التاريخية، التي دخلت واستوطنت من خلالها الأزمات والمآزق والمعضلات والتداعيات التي ما زال واقعنا يعاني من آثارها وتأثيرها. فالأزمة الحقيقية والمعضلة الكبرى، بدأت منذ أن تناقضت مشروعات الدولة مع مشروعات الأمة، وأصبحت الدولة تمارس كل جبروتها في سبيل إقصاء الأمة بنخبها وعلمائها واهتماماتها عن مسرح الحياة السياسية والثقافية للعالم الإسلامي. فالاستبداد السياسي الذي تمارسه الدولة، أخذ طريقه للتوسع والانتشار على قاعدة تهميش الأمة وإقصائها عن الفعل السياسي والحضاري؛ لأن مراقبة الأمة ومحاسبتها للحكام وحضورها الدائم على مسرح الأحداث، كان يحول دون تغوّل الدولة واعتمادها المطلق على القهر والبطش والاستبداد في الإدارة والحكم[1].

---

(١) محمد محفوظ، في البدء كانت الأمة: جدلية الأمة والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الكلمة، عدد ٢٢ السنة السادسة، شتاء ١٩٩٩م.

ثانياً: الأمة مصدر الشرعية:

إن نموذج الأمة بحسبانه البنية الأساسية في الحضارة العربية الإسلامية، يمثل تصوراً مختلفاً لمسألة العام والخاص في مجالات الحياة. فالأمة ليست هي مصدر الشرعية والسلطة فقط، بل هي أيضاً مصدر الهوية والنسق الحضاري والحياتي[1]. ففي الرؤية الحضارية، تشكل الأمة: «مصدر الشرعية، لا السلطة. والشرعية تسبق السلطة، وتتحدد بها من حيث هي نظامٌ وحكام. ومن خلال الشرعية التي تؤسسها الأمة، تتحدد القواعد العامة التي يبنى عليها الدستور والقانون والنظام العام؛ ومن ثم، تتحدد الأدوار والمؤسسات التي تقوم بهذه الأدوار، كما تتحدد الواجبات وتوزع بين عناصر البنية الاجتماعية والمؤسسية للأمة وبين الدولة»[2]. فهذه الشرعية التي تملكها الأمة هي التي تحدد شرعية النظام العام والدستور والقانون، ومن ثم أسس شرعية الدولة؛ أي: تحدد مدى التزام الحكم بالأسس الشرعية التي على أساسها حاز السلطة؛ ومن هنا تصبح الأمة مصدراً للشرعية، فتمارس هذا الدور باستمرار. فهو دورٌ لا ينتهي، كما أنه ليس دوراً نظريّاً بل هو دورٌ فعليٌّ. وعندما تختار الأمةُ الحاكمَ لا تتنازل عن الشرعية له، فهو يُختار للحكم ورئاسة الدولة والسلطة

(١) رفيق حبيب، الأمة والدولة: بيان من أجل تحرير الأمة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، (ص١١٠).

(٢) رفيق حبيب، الأمة والدولة، (ص٢٠١).

في المجال السياسي البحت[1]، كما يكون لجماعة العلماء، مثل غيرها من الكيانات، دورٌ في تحديد الشرعية التي تؤسس عليها الأمة والدولة، ولكن الذي يجعل أساساً ما ممثلاً للشرعية هو درجة قَبوله من الناس، واتفاقهم على أسسه وتعاقدهم وفق نظامهم العام، فتكون «الشرعية بهذا المعنى هي الإطار الأعلى الجامع للأمة والمحدد لهويتها والمشكل لنمطها الحضاري»[2].

وبذلك، فإذا كانت الدولة حدثاً تاريخيّاً لازمَ الاجتماع السياسي، وفي الوقت نفسه، تعبيراً عن حاجة من حاجات الأمة، بها ينتظم أمرها، ويصان كيانها من الفوضى والتمزق، لتشكل ضرورةً من ضرورات الأمة، بها يقوم نظامها، ويحمى اجتماعها، فإن لزومها من باب مقدمة الواجب؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وهكذا نفهم أيضاً، أن وجوبها لغيرها؛ أي: أنه وجوبٌ نابعٌ من وجوب حفظ الأمة وصيانتها، وليس وجوباً ذاتياً لها. وبهذا المعنى تصبح الدولة نسبية، وهو ما يعزز كونها غير مقدسة؛ لأنها ظاهرةٌ سياسةٌ عامةٌ وكونيةٌ وليست ظاهرةً دينيةً[3].

إن الدولة ليست إلا جزءاً من مشروع الأمة، وليست كلَّ

---

(١) رفيق حبيب، الأمة والدولة، (ص٢٠٢ ـ ٢٠٣).

(٢) رفيق حبيب، الأمة والدولة، (ص٢٠٤).

(٣) هاني إدريس، الأمة والدولة في فكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين، مجلة الكلمة، عدد٣٠، السنة الثامنة، شتاء ٢٠٠١م، منشور في الموقع الإلكتروني لمجلة الكلمة على الرابط:

http://www.kalema.net/v1/?rpt=266&art

مشروعها، مما جعل الأمة ثابتةً والدولة نسبيةً تابعةً تدور مع الأمة وجوداً وعدماً، و«في الإسلام، مشروع الدولة كله مشروعٌ غير مقدس، لا لأنه مشروعٌ مرفوضٌ، ولكن لأنه مشروعٌ ناشئ من طبيعة الوظائف التي تقوم بها الدولة (. . .) وتاريخ الإسلام في الحقيقة، إذا حذفنا منه تاريخ الأمة. فإن الدول الإسلامية التي تعاقبت على هذه الأمة لا يبقى لها شيءٌ على الإطلاق»[1].

لقد حقق الإسلام تحولاً نوعياً في الواقع المجتمعي، إذ تم صهر كل العناوين الفرعية في دائرة الأمة (مع احترام كامل للخصوصيات الذاتية)، وتم تأسيس الدولة والتجربة السياسية على قاعدة الأمة الجديدة. فالأمة في التجربة الحضارية، هي الإرادة الكبرى لإنجاز مشروعات الإسلام الحضارية. فهي التي أوصلت الإسلام إلى أصقاع المعمورة، وهي التي احتضنت المجاهدين والعلماء الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية الدعوة والإرشاد، وهي التي أبدعت وسائلَ عديدةً لاستمرار مشروعات صناعة الخير على مختلف الأصعدة والمستويات. ومن مؤسسات الأمة العلمية والتربوية برز آلافُ العلماء والفقهاء والمجاهدين والمصلحين، الذين مارسوا أو قاموا بأدوار جوهرية وحاسمة في عمليات النهضة والبناء. ومن مؤسسات الأمة الخيرية والأهلية والتطوعية تمَّ دعمُ الدعاة والمجاهدين، وتمَّ توفيرُ كل مستلزمات الانطلاق

---

(١) انظر: محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، منشورات الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، (ص٢٢ ـ ٢٣).

في رحاب المعمورة. ومن هذه المؤسسات برزت إمكانات الأمة الاقتصادية والإنتاجية التي أصبحت جزءاً رئيساً في حركة الاقتصاد والإنتاج لعالم المسلمين. ومن بركات هذه المؤسسات، تم رعاية واحتضان كل الحلقات الضعيفة في المجتمع والأمة[1].

---

(١) محمد محفوظ، في البدء كانت الأمة، مرجع سابق. راجع أيضاً: محمد محفوظ، الأمة والدولة: من القطيعة إلى المصالحة لبناء المستقبل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

المبحث الثاني

في الانفصال الثوري
عن نموذج الدولة ضد الأمة

لم يكن سبب انقلاب معادلة **«مجتمع قويّ وفاعل ودولة شبه ضعيفة وقليلةِ التدخل في شؤون المجتمع»** نحو **«مجتمع ضعيف جداً ودولة قوية متغولة على المجتمع»** متحكمة في كل المجالات بسبب قرار سياسيّ، وتحول في المنطق السلطوي العربي فقط، بل كان نتيجة تراجع حضاريّ طويل، كما كان ثمرة بوادر الهزيمة الداخلية للأمة أمام انتصار قيم الغرب، والتي كانت السبب في بروز حالة القابلية للاستعمار[1]، هذا فضلاً عن تحولات طرأت على منظومة القيم المرجعية لدى العقل والوجدان المسلم حول الدولة في بنية المجتمع، التي صارت تنظر للدولة والسياسة بمفاهيم القوة والسلطة والسيطرة والتحكم في ابتعاد تامّ عن جوهر الرؤية الإسلامية الحضارية التي ترى أن السياسةَ علمُ مصلحة

---

(١) انظر: محمد يتيم، العمل الإسلامي والاختيار الحضاري، منشورات حركة الإصلاح والتجديد، العدد ٢، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م، (ص٤٦ ـ ٤٩).

وإصلاح، وقيادة الناس نحو الحكم الصالح والراشد، ويؤكد ذلك تعريف ابن عقيل الحنبلي: «السِّيَاسَةُ مَا كَانَ فِعْلاً يَكُونُ مَعَهُ النَّاسُ أَقْرَبَ إِلَى الصَّلَاحِ، وَأَبْعَدَ عَنْ الْفَسَادِ، وَإِنْ لَمْ يَضَعْهُ الرَّسُولُ ﷺ، وَلَا نَزَلَ بِهِ وَحْيٌ»[1]، ومنه، فإن الغرضَ من أيِّ نموذج سياسيّ هو تلبيةُ حاجيات الأمة والتعبير عن تطلعاتها وتجلية لخياراتها. في حين تحضر السياسة في الرؤية المعرفية الغربية بوصفها علم القوة والسيطرة، فـ «هذا النسق الآخر هو نسقٌ يقوم على فهم معين للسياسة وعلى وزن معين للدولة وللمجتمع، فوصلنا إلى ما يمكن أن يطلق عليه علمنةً للمجتمع وعلمنةً للحلول؛ أي: حلاً علمانياً في صورة إسلامية لأنه يقوم على نفس المعادلة ونفس المسلمات، وهي فكرة التنظيم والسلطة والقوة، وفكرة السياسة كمدخل أساسيّ»[2].

لم تكن الدولة الحديثة خياراً حرّاً للعالم العربي الإسلامي، ولم تأت استعارتها بقوةِ دفع شعبية أو ضغط من الرأي العام. فقد كان الاختلال الفادح في ميزان القوة العسكرية والسياسية والحضارية مع الغرب محدداً في البحث عن سبل مواجهة التدخل الأجنبي الماثل، والسعي لإصلاح وتحديث الدولة وتقويتها لمواجهة تحديات القرن التاسع عشر، ليتم في الأخير استعارة نموذج الدولة والحكم الغربيين مع حركة التحديث. وما إن

---

(١) ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: محمد جميل غازي، مكتبة المدني، طبعة ١٩٧٧م. (ص١٧).

(٢) نصر محمد عارف، إشكالية الطرح السياسي لإسلام، مرجع سابق.

اتضحت نتائج التحديث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، واستشعرت المجتمعات حجم التغيير الذي طرأ على علاقتها بالدولة، حتى اندلعت الانتفاضات الشعبية، والتوترات الاجتماعية والأزمات السياسية والاقتصادية في الأمة العربية الإسلامية، بعد فشل كل المحاولات الإصلاحية ومشاريع النهوض وانهيار تركة الخلافة العثمانية. وخلال عقود قليلة، أصبحت القوانين تشرع في مركز الدولة، بدون التفات كبير لتنوعات الجماعات وشروط الاجتماع المحلي؛ وفوجئت الشعوب بسيطرة الدولة على التعليم، وبمناهجَ تعليمية تفرض من الإدارة المركزية للدولة؛ وبسطت الدولة سيطرتها على حركة المال والاقتصاد، وعلى نظام المدن والأوقاف؛ وبتضخم جيشها وأجهزتها الأمنية، واكتسابها تفوقاً نوعياً في مجال التسلح، لم يعد للمجتمع وجماعاته من حول ولا قوة أمام إرادة الدولة. وشيئاً فشيئاً، فقدت الجماعات الإثنية المجالَ الحرَّ الذي وفر لها تعليم أبنائها بلغتهم ونقل الحكايات الموروثة لهم؛ كما فقدت الجماعات الدينية قطاعاً واسعاً من استقلالها الذاتي، التشريعي والديني[1].

وإذا كانت الدولة القومية قد نشأت في أوروبا بعد صلح أوستفاليا ١٦٤٨ بعد حروب دامية بين الدول الأوروبية واتفاقها على إنهاء هذه المرحلة من الحروب لتتأسس بعد ذلك الدولة

---

(١) بشير موسى نافع، أسئلة دولة ما بعد الاستعمار المباشر، جريدة القدس العربي، ٣١ ـ ١٠ ـ ٢٠١٢م.

القومية الحديثة، فإن الدولةَ القوميةَ الحديثةَ في عالم المسلمين قد نشأت عقبَ مرحلةِ الاستعمار وما بعد الاستقلال، رغم أنه كانت لها إرهاصاتٌ قبل ذلك. غير أن الفارقَ الأهمَّ هو أن مفهومَ الدولة القومية لعبَ في السياق الغربي دوراً تجميعيّاً، في حين أنه لعب دوراً تفكيكيّاً في عالم المسلمين[1].

لقد كان العالم العربي الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أمام مشروعين كبيرين متناقضين:

- مشروع الدولة السلطانية التقليدية المحلية، بزعاماتها وقياداتها ونخبها وتحالفاتها المحلية والخارجية. ولم يكن هذا المشروع متماثلاً في كل المجتمعات المتميزة باللاتجانس والاختلاف الجغرافي والتاريخي والحضاري والاقتصادي، وعلى مستوى البنيات والهياكل الاجتماعية والسياسية والثقافية.
- مشروع استعماري/حداثي، بشتى أشكال تواجده في المنطقة، والذي يحمل في عمق توجهاته واستراتيجياته، مشروعاً رأسمالياً احتكارياً، بالأساس[2].

وقد ساهمت هشاشة البنيات التقليدية وقيم الانحطاط

---

(١) يمكن الرجوع إلى مشاركة الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، في برنامج الشريعة والحياة بقناة الجزيرة حول أزمة الدولة اليوم بتاريخ ٢٠ ـ ١٢ ـ ٢٠٠٩م.

(٢) انظر: مصطفى محسن، سوسيولوجيا الدولة في مجتمعات العالم الثالث: نحو نموذج تحليلي لمقاربة شروط اشتغال الآلية السياسية ودورها في تحديد وتفسير النسق المجتمعي العام، مجلة فكر ونقد، عدد ٢٨، على الرابط:

http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n28_05muhsin.(2). htm

الحضاري العام، الذي خيم على المجتمعات المستعمرة، في تمكن المشروع الاستعماري من احتواء المشروع التقليدي بجميع فعالياته ليجعله منضوياً تحت توجهاته الفكرية والسياسية والاقتصادية، وليعيقه عن التطور الذاتي المستقل وفق شروطه المحلية الخاصة؛ كما جنّد الاستعمار ثقافيّاً وسياسيّاً ولغويّاً نخباً وقوى ومصالح قبل خروجه، لتكون بعد الاستقلال متحالفةً عضويّاً معه، وحاميةً لمصالح المشروع الاستعماري الجديد التي هي مصالحها أيضاً.

وقد نتج عن هذا المآل التاريخي، كما يشير مصطفى محسن، نموذجٌ للدول في البلدان النامية، لا هي رأسماليةٌ حقيقيةٌ بفلسفتها وقيمها وممارساتها، ولا هي دولة رأسماليةٌ بالمعنى الدقيق للمصطلح. فكانت النتيجة هي «نشوء دولة تابعة لمصادر القرار في المركز/الغرب، متخارجة في ارتباطاتها وعلائقها بمصادر القرار تلك. دولةٌ هي، في العمق، إفرازٌ لتسوية مزدوجة أكثر مما هي إفرازٌ لصراع اجتماعيّ: تسويةٌ بين المستعمر وبين النخب والقيادات المحلية بهدف إقرار الاستقلال السياسي الموهوم، وتسويةٌ داخلية بين الفئات والشرائح الاجتماعية المناوئة والمختلفة، قائمةٌ على لجم الصراعات وإيقافها، وطمس التناقضات، تحقيقاً «للوحدة» ودرءاً للفوضى والتشتت والانقسام في «الأمة الواحدة»[1].

---

(١) مصطفى محسن، سوسيولوجيا الدولة في مجتمعات العالم الثالث، مرجع سابق.

ومن هنا أدى التحول المفاجئ من النموذج التاريخي الحضاري إلى النموذج الحداثي المشوه إلى فقدان المجتمعات المسلمة الحديثة لخبراتها التاريخية، واعتمادها على مؤسسات تم تطويرها في رحم ثقافة ذات تجربة تاريخية متميزة[١]؛ حيث تم تدمير المؤسسات التاريخية، وإحلالُ مؤسسات جديدة بمنطق الإلغاء الكلي لأيِّ إمكانية للاستفادة منها، ومن روحها العامة وإبداعها الحضاري والتمييز بين الأشكال التقليدية الجامدة والأبعاد الأخرى الصالحة الممكن الاستفادة منها في تطوير مؤسسات وبنيات تنبع من القيم الثقافية والحضارية للمجتمع المسلم وتواكب تحولات العصر. فكانت النتيجةُ هي تفكيك المؤسسات التقليدية والفشل في توطين المؤسسات الحديثة. وقد تجلى ذلك في نموذج الدولة العربية الحديثة، التي تمثلت قيم العلمنة ومنطق الاستبداد من جهة، وقامت بتأميم الدين والتغول على كل مساحات الفاعلية المجتمعية وأشكال التعبير التحررية من جهة أخرى، في ظل هندسة هشة لديمقراطية شكلية ودولة مركزية مهيمنة.

وعند تدقيق النظر في تاريخ العلاقة بين المجتمع والدولة الحديثة الموروثة عن حقبة الاستعمار، سنجد عدةَ عواملَ أفشلت إمكانية إنجاح هذا النموذج الحديث للدولة، بصورته المتعارف عليها في الغرب. فالدولة تمددت على حساب حيز الإدارة الذاتية

---

(١) لؤي صافي، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق.

للمجتمع؛ أي: فرضت سلطتها القابضة الكاملة، ولم تترك مساحات للإدارة الذاتية للكيانات الاجتماعية، وللمجتمع بشكل عامّ. فقد اتسمت المجتمعات في البلاد العربية والإسلامية تاريخياً بنوع من الإدارة الذاتية أو الحكم المحلي شبه المستقل عن المركز داخل كياناتها الاجتماعية المختلفة القائمة على تأكيد وحدة الأمة ضد أيّ هجوم أجنبيّ، وتأكيد شرعية الحاكم على البلد وحضوره الرمزي والديني، لكن بقيت مساحات التدبير الذاتي المستقل عن الحكم المركزي مبنيةً على القيم الدينية والتقاليد الجماعية والأعراف المحلية التي كانت تقترب من شبه حكم محليّ جماعيّ وتعاونيّ، مما جعل للمجتمع مساحةً كبيرةً يقوم فيها بدور مؤثر، ولم تكن الدولة التقليدية تاريخيّاً، تتدخل في كل أمور الحياة. أما الدولة الحديثة، فيمكن أن نسميها دولةً متدخلةً بامتياز، حيث تدير كل شؤون السياسة والمجتمع، ولا تترك مساحةً للمجتمع وكياناته المختلفة لإدارة شؤونه الخاصة بنفسه[1].

لقد فرضت الدولة الحديثة سلطتها على حساب مناطق نفوذِ وسلطاتِ الكيانات الفرعية، وعلى حساب أدوارها واستقلالها النسبي، وعلى حساب حقها المكتسب تاريخياً في الإدارة الذاتية لشأنها الخاص؛ أي: أن الدولة أصبحت سلطةً تقتنص كل سلطة

(١) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي، الموقع الإلكتروني للدكتور رفيق حبيب (www.rafikhabib.com)، مايو ٢٠١٢م.

من الجميع، ومن المجتمع عامّةً؛ وبهذا المعنى لم تكن الدولة مكملةً للأدوار التي يقوم بها المجتمع، ولم تكن تلبي حاجة المجتمع، بحيث تقوم بالأدوار الذي يعجز المجتمع وتكويناته وشبكاته وروابطه عن القيام بها، بل قامت الدولة على أساس احتكار كل الأدوار، وحلّت محل المجتمع، وقامت بأدوار لم تمثل احتياجاً أو مطلباً للمجتمع، فأصبحت دولةً تغتصب كل الأدوار والسلطات والصلاحيات من المجتمع، وكل مكوناته[1].

وكما أن الدولة الحديثة الموروثة عن الاستعمار، لم تكن تلبيةً لحاجات مجتمع الاستقلال، فإنها أيضاً لم تحاول استعادة الروح الحضارية التي سعى الاستعمار إلى تفكيكها لدى المجتمعات المحلية لتشكل امتداداً عميقاً لتقاليدها وأعرافها وقيمها، بل سعت أحياناً إلى التوظيف السياسي السيئ للتراث التقليداني ولطبيعة الروابط بين الكيانات الاجتماعية لصالح تعميق مركزية سلطتها وبسط نفوذها السياسي والاجتماعي ومحاربة معارضيها وتهميش طروحاتهم وبرامجهم ونعتهم بشتى الصفات القدحية، ومحاولة استبعاد تأثيرهم على مسار دولة ما بعد الاستقلال واستكمال مشروع الحركات التحرر الوطنية والتطلعات الإصلاحية النهضوية، فـ «لم تكن تمثل استكمالاً للأدوار التي يقوم بها المجتمع، بل كانت دولة على حساب المجتمع وأدواره وتقاليده وأعرافه، لهذا كانت دولةً غريبةً ومستوردةً، وبالتالي، لم

(١) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، نفسه.

تستطع أن تقيم سلطتها بالتراضي مع المجتمع، بل أصبحت سلطتها مفروضةً على المجتمع، وتنتزع دور ومكانة المجتمع ومكوناته المختلفة»[1]. مما ساهم في نشر ثقافة تصنيم الدولة وعبادتها، وشيوع قيم التواكل عليها في إنجاز النهضة حتى إن المجتمع صار يعتبر «الدولة مسؤولةً عن كلِّ شيء، وكأن لا دورَ له في ما يحدث، بسبب أن الدولة اغتصبت كل أدوراه، فأصبح يتواكل على الدولة، ويحملها كل المسؤولية، ويقف متفرجاً؛ لأن صلاحياته وأدواره نزعت منه»[2].

أولاً: لماذا فشلت دولة ما بعد الاستعمار؟

أثار هذا السؤال العديدَ من الإجاباتِ، وأسال الكثير من المداد، معبراً بذلك عن قلق شقيٍ واكبَ أنماطَ تفكيرِ النخبة الإصلاحية والتيارات الفكرية والتوجهات الثقافية والسياسية في الوطن العربي بشتى ألوانها، حيث حاول كل مشروعٍ فكريٍّ، من منظوره الخاص، تحديد طبيعة أزمة الدولة العربيةِ انطلاقاً من توجهه الفكري أو الإيديولوجي أو تحيزاته الفلسفية والمعرفية وانشغالاته الحضارية، فهي ـ في نظر القوميين ـ دولةُ التجزئة؛ إذ لا تقترن الدولة القومية (الدولة/الأمة) إلا بأمة واحدة وموحدة، فهذه الدولة تفتقر إلى الشرعية في الخطاب القومي؛ أما الخطاب الإسلامي فيراها دولةً علمانيةً ودولةً غير شرعية إما لأنها مناقضةٌ

---

(١) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، مرجع سابق.

(٢) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، مرجع سابق.

لمؤسسة الخلافة، وإما لأنها مناقضةٌ للشريعة، كما أنها ضعيفةُ الشرعيةِ لأنها ذات مرجعية إسلامية شكلية غير مفعلة في الممارسات والاختيارات الكبرى؛ في حين يتضاءل مستوى الطعن في الدولة ـ في الخطاب الماركسي والليبرالي ـ لأن النظرَ إليها لا يلتفت إلى كيانيتها المنقوصة (قومياً وإسلامياً)، ولا إلى ماهيتها العقدية، وإنما إلى مضمونها السياسي في المقام الأول. وهكذا يلتقي الخطابان في التسليم بأن الإطار الوطني لكيانية الدولة إطارٌ شرعيٌّ لا يبحث عن غيره، وبأن الفصل بين الدولة والدين من شروط هذه الكينونة وشرعية وظائفها، ويختلفان حول تصور الدولة ونصاب شرعيتها، ومن ثم، فالشرعيةُ حيالها منقوصةٌ لأنها دولةُ استبداد عند الليبرالي، ودولةُ رأسمال ودولةُ طبقة اجتماعية ودولةٌ غير عادلة وغير منصفة لحقوق الطبقة الكادحة عند الماركسيين[1].

ورغم ما يمكن قوله حول درجات الطعن في الدولة العربية الحديثة ومستويات الشرعية التي تحظى بها، وبغض النظر عن الأوصاف التي تطلق عليها: «دولةٌ تجزئة» أو «دولةٌ علمانيةٌ» أو

---

(١) وجيه كوثراني (خلاصة الكتاب)، أزمة الدولة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارينغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، (ص١١). وراجع أيضاً: عبد الإله بلقزيز، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، تحت عنوان: «الدولة في الوطن العربي وأزمة الشرعية»، المرجع نفسه، (ص٣٣١ ـ ٣٣٠).

«دولةُ طبقة» أو «دولةُ استبداد»، فإنها تظل كياناً هجيناً تاريخيّاً يتسم بالهشاشة البنيوية في عالم يتجه نحو التكتل والتوحد في انتماءات ما فوق دولتية. كما أنها عرفت فشلاً ذريعاً في تحقيق وعودها في التحرير والنهضة والتقدم الاقتصادي والرقي الحضاري والتنمية السياسية.

في هذا السياق يفكك برهان غليون نماذج تطور الدولة العربية، محاولاً التأكيد على ثبات البنية القاعدية لها، وجوهر نسقها السياسي، رغم ما عرفته من تحولات وما شهدته من تفاعلات، بقوله: «إذا كانت الدولة الإصلاحية قد اكتسبت انسجامها الذاتي واتساق أفعالها ومشروعها من العقلانية المكتشفة مع تجديد الأجهزة التنظيمية والإدارية والاقتصادية والعسكرية والأمنية، وإذا كانت الدولة القومية التي اعتمدت في إضفاء الاتساق على نشاطها وممارستها على التعبئة الحماسية الشعبية، وأنتجت في سياقها مشروعاً تاريخيّاً تبلور حول تطوير برنامج واسع لتعميم الخدمات الاجتماعية، فإن الدولة الانفتاحية التي سوف تولد من تراجع هذا المشروع، سوف تقوم على إخفاء تحالف المصالح الطفيلية والأجنبية بالتركيز الشديد على الأخلاقية القانونية والديمقراطية والعلمانية والحقوقية كتجسيد لمفهوم التقدم التاريخي. وفي جميع الحالات، لم تتغير بنيةُ السلطة الأساسية، ولكن، بينما كان احتكار السلطة يبرر نفسه في الدولة الإصلاحية باسم النظام، وفي الدولة القومية باسم

الشعب العامل، فهو يبرر نفسه اليوم باسم المدنية والاندماج في الحضارة العالمية»[1].

ثانياً: فشل نموذج الدولة المستوردة التابعة:

لقد ورثت الدولة العربية الحديثة عن الدولة الاستعمارية مركزيتها ونمط إدارتها وأسلوب حكمها بالإضافة إلى الهياكل والمؤسسات. فبينما أنشأت الدولة القومية في الغرب المؤسسات المتعلقة بإدارة الشأن العام وتدبير الدولة والمجتمع؛ إذا بالدولة القومية في العالم الإسلامي تنشأ ذات نزوع مركزيّ مفرط ومنطق استبداديّ تحكميّ، فكانت دولةً مستوردةً تم تغريبها، بل وسعى الغرب إلى تنميطها[2]، فقد حافظت الدولة العربية على القوالب والأجهزة نفسها التي ورثتها من الحقبة الاستعمارية، كما حافظت على العلاقة ذاتها بالمجتمع، وهي في مجملها علاقةٌ انفصاليةٌ وعموديةٌ تهدف إلى احتواء المجتمع وضبط حركته بصورة فوقية[3].

ورغم أن عملية استيراد الدولة كنموذج للحداثة، قد سادت

---

(١) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مرجع سابق، (ص١٥٣).

(٢) يمكن الرجوع إلى العمل الهام الذي قدمه عالم السياسة الفرنسي برتران بادي، في كتابه الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة تحقيق: نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

(٣) رفيق عبد السلام بوشلاكة، الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجاً، في: الاستبداد في نظم الحكم العربي المعاصر، علي خليفة الكواري (تحرير)، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م، (ص٨٦ ـ ٨٧).

فيما بعد الاستقلال، فإنه لا يغيب عنا أن هذه المحاولة قد تمت في زمن التراجع الحضاري، فهذا التراجع يعد سبباً في استيراد نموذج الدولة؛ فمرحلة التراجع الحضاري تؤدي إلى فقدان الأمة لنموذجها الحضاري الناهض، مما يفقدها أساليب مواجهة العصر. كما تفقد الأمة في زمن تراجعها القدرة على التجديد، مما يجعلها عاجزةً عن تقديم نماذجَ جديدة مستمدة من الموروث الحضاري. وفي غياب النموذج الناهض والقدرة على التجديد، تحدث حالة الفراغ الحضاري، وهي حالة من فقدان الفكرة والنظام القابل للتطبيق، وليست فراغاً من المضمون الحضاري للأمة، الذي يبقى ويستمر في كل الظروف[1]، فلا يمكنه الانقراض بل قد يشله الوهن ويطول به المرض، لكنه يستعصي على الانقراض الحضاري والإبادة الشاملة.

ويعد نموذج «الدولة المستوردة[2]» نمطاً مشوهاً عن النموذج الغربي الذي تمثل الدولة فيه مركزية في نسقها السياسي العام المنظم لشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لكنه في الوقت نفسه، يسمح بقدر كبير من المشاركة في السياسات العامة من خلال لامركزية آلياتِ صناعة القرار، وهذا راجعٌ من جهة إلى طبيعة الدولة، بسيطةً أم مركبةً، ونوعيةِ العلاقة الحاكمة بين الدولة

---

(١) رفيق حبيب، الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص١٦٣).

(٢) لمزيد من التدقيق العلمي والتاريخي المقارن حول هذا المفهوم يمكن العودة إلى:

Bertrand Badie, L'état importé: Essai sur l'occidentalisation de l'ordre politique. Paris, Fayard, 1992.

والأطراف أو الجهات والمناطق، وإلى حجم الإصلاحات السياسية والدستورية التي تكرس اللامركزية السياسية أو الحكم الذاتي أو المجموعات المستقلة ومدى مراهنتها على تجذير الديمقراطية المحلية في إطار وحدة الدولة.

ويشكل اليابان نموذجاً للدولة المستوردة الناجحة على حد تعبير برتران بادي، وذلك لأن نموذجها في بناء الأمة والدولة وتوطين الحداثة الغربية لم يمثل قطيعةً مع تراثها وثقافتها وقيمها وتقاليدها وإرثها التاريخي وخصوصيتها الحضارية، كما أن النظم الحديثة المستوردة تم تكييفها، حيث أن النموذج السياسي الياباني لم يقتبس من دولة غربية بعينها، بل جمع بين تقاليد العمل السياسي التي كانت سائدة في اليابان، والنظم الغربية الحديثة، مستفيداً من الاندماج القومي والبنيات المتجانسة، فقد أدت دولة الميجي دوراً أساسياً في عملية بناء الأمة الحديثة والمواطنة بتواز مع استثمار الهوية القومية اليابانية ومؤسسة الإمبراطور الرمزية والتاريخية والحضارية؛ لتصل اليابان سنة ١٩٠٠م إلى دستور حديث يحدد حقوق وواجبات المواطن ونظام برلمانٌ ونظام قضائيّ وتعليم رسميّ وجيش وطنيّ وملكية خاصة للأرض ونظام ضريبيّ، إذ لم تكن لأي من هذه المؤسسات وجودٌ في اليابان حتى سنة ١٨٦٨م؛ في تركيب مبدع بين الأصالة والمعاصرة وتميز جذريّ بين التحديث والتغريب[١].

(١) سلمان بونعمان، التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

أما نمط الدولة الحديثة العربية المستوردة، فقد اتسم بالمركزية المفرطة المهووسة بالتحكم والسيطرة، وبلامركزية إدارية ضعيفة ومتحكمة فيها وفاقدة للقرار التنموي[1]، مما جعلها «حالةً غير موفقة لتطبيق النموذج الغربي؛ لأنها محاولةٌ خارجَ محيطها الحضاري التي جاءت منه؛ وهي في الوقت نفسه، دولة المرحلة الحضارية التي تمر منها الأمة، بما في ذلك من مظاهر التراجع الحضاري والتأخر على المستويات الحياتية والمعرفية والعلمية»[2]، ليتحول معه استيرادُ الدولة كنموذج إلى عملية مقصودة ومخططة، فأصبح ذلك في حد ذاته سبباً في تأكيد حالة التراجع الحضاري وتعميقها، والحيلولة دون الخروج من هذه الحالة. فالنموذج المستورد يضرب بنية الأمة ويضعفها، كما أنه يعرقل أيَّ محاولة للدعوة للاستقلال الحضاري. وأكثر من هذا، أصبحت الدعوة للاستقلال الحضاري، تشمل ضمناً خروجاً على النظام العام للدولة، وبالتالي، خروجاً على الدولة، مما جعل هذه المحاولات تمثل تهديداً لبناء الدولة المستوردة، فتصبح تهديداً للنخبة الحاكمة. فاستمرار التراجع الحضاري إحدى أسبابه، المحاولة المشوهة لتطبيق نموذج الدولة المستوردة والإصرار على استمرارها ومحاولة تأكيد هيمنتها على المستقبل[3].

---

(١) يمكن الرجوع إلى: سلمان بونعمان، وظائف النخبة المحلية في النسق السياسي المغربي، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد ٢٤ خريف ٢٠٠٩م.

(٢) رفيق حبيب، الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص١٦٦).

(٣) رفيق حبيب، الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص١٦٥).

ولهذا، ننظر لحالة الدولة في المحيط العربي والإسلامي، من خلال مستويات متعددة؛ منها مستوى المصدر، وكذلك مستوى محاولة التطبيق، وبعدها مستوى الحالة الحضارية العامة للدولة والأمة. وأول ما نصل إليه، أن هناك نوعاً من التوازي بين سلبيات النموذج الغربي من حيث تعارضه مع البنية الحضارية للأمة، مع سلبيات محاولة تطبيقه، مع سلبيات التراجع الحضاري في حد ذاته؛ أي: سلبيات النموذج الحضاري للأمة، والتي تظهر بوضوح في حالة التراجع الحضاري[1]. كما شكل العامل الخارجي مصدراً أساسيّاً لشرعية توريث الجمهوريات العربية الثورية، خصوصاً تلك التي حازت على درجة عالية من الاستبداد والسيطرة، وغياب حكم القانون، واستمرارية حالات الطوارئ والقوانين الاستثنائية، وعدم الاكتراث بحقوق الإنسان، والتراجع التنموي الذي شكل حالةً نادرةً من حالات ارتكاس التنمية وتدهور المجتمعات إلى مراحلَ من الركود والفشل الاقتصادي والانسداد السياسي وانعدام الأمل الاجتماعي، وفي ظل هذه الوضعية المتردية على كل مستويات الأداء الاقتصادي والسياسي والتعليمي والاجتماعي، سعى رؤساء هذه الدول إلى شرعنة الفساد والاستبداد، ومصادرة المستقبل الذي قد يشهد عمليةَ مراجعة لسياساتهم[2].

---

(١) رفيق حبيب، الأمة والدولة، نفسه، (ص١٦٦).

(٢) نصر محمد عارف، الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية، مرجع سابق، (ص٥٤٠، ٥٤١).

إن مؤسسة الحداثة المعطوبة، برغم تفانيها في ترسيخ نمط التحديث الغربي في المجتمعات الإسلامية، ما زالت تصطدم بمناعةٍ فطريةٍ مضادةٍ، بحيث إنها لم تستطع تطويع وجدان الشعب وطاقاته لأشكالها المؤسساتية الدخيلة، وبقيت دولة الحداثة المعطوبة غريبةً عن المجتمع، ينظر إليها المواطن العادي بتوجس وخيفة[1]، إذ غاب الاتساق والانسجام بين ثقافة الأمة وأيديولوجية النظام، مما جعل المجتمع والدولة في حالة من التصادم الدائم، ليس على المستوى السياسي فحسب، بل على المستوى الثقافي والمعرفي أيضاً، بحيث لم تستطع الدولة تفعيل طاقات المجتمع وتفجير فعالياته ولم يستطع المجتمع التكيف والانسجام مع أيديولوجية الدولة، خصوصاً في ظل تمدد الدولة على حساب المجتمع وابتلاعها لمعظم فعالياته التي كانت تحافظ على كينونته سابقاً، وقضائها على استقلاله من خلال ربطها لجميع أطراف المجتمع بآلتها الضخمة، ثم بتحوّلها إلى دولة سلطوية لم تقتصر على تفقير المجتمع، بل اعتبرت التحكم فيه وتقييده غايةً في حد ذاتها[2]، لينعكس هذا التصادم لنموذج الدولة ضد الأمة في فشل مشاريع النهوض وفي تعميق الأزمة بناء على

---

(١) محمد همام، الدولة والمجتمع في التصور الإسلامي صراع الوظائف أم تكامل الأدوار؟ في موقع شبكة الفكر المعاصر، على الرابط:
http://www.fikrweb.net/news29.html

(٢) نصر محمد عارف، محددات إخراج مشاريع النهوض الحضاري في العالم العربي، في الموقع الإلكتروني لمجلة الرشاد على الرابط:
http://www.alrashad.org/issues/06/06-Arif.html

التصور الفصامي القائم على «أن متطلبات الدولة متناقضةٌ مع طموحات الأمة. وأن تطلعات هذه الأخيرة لا تنسجم وضرورات الدولة. وبهذا يكون التصور السائد، أنَّ كلَّ طرف لا يمكن أن يمارس دوره ووظيفته إلا على حساب الطرف الآخر»[1].

إن المجتمع المدني في ظل نموذج «الدولة المستوردة» لم يكن ناتجاً عن المجتمع، بل عن الدولة ذاتها، وهذا ما أفقده أهم شرط من شروط التحقق الذاتي للفضاء العمومي،؛ أي: شرط الإرادة المستقلة والمسافة النقدية عن السلطة الحاكمة[2].

ثالثاً: فشل نموذج الدولة القطرية التحديثية:

يصعب الجزم ببعد واحد ووحيد يمكن أن يرشح كسبب في أزمة الدولة العربية الحديثة، فهي أزمةٌ ذاتُ طبيعة مركبة متعددةِ الأبعاد، ومتراكمة الطبقات التاريخية والسوسيولوجية والحضارية. ولعل أحد الأبعاد الجوهرية لهذه الأزمة، هو أن مشروع دولة الحداثة المعطوبة، لم يحقق لا الحداثة المجددة ولا التقدم المأمول، وتراوحت نتائجه بين الفشل المتكرر أو التعثر أو التراجع الدائم، بسبب كونه مشروعاً تأسس في انفصال خيارات الأمة وإرادتها ومرجعيتها عن مشروع الدولة، ذلك لأن أزمتها

---

(١) انظر: محمد محفوظ، الأمة والدولة في المجال الإسلامي.. التحول والمطلوب، مجلة الكلمة، السنة السادسة، العدد ٢٥، خريف ١٩٩٩م، (ص٢٧).

(٢) عز الدين العزماني، الفضاء العمومي العربي وإرادة المستقبل، موقع جريدة العرب القطرية، بتاريخ: ١٦ - ١١ - ٢٠١١م.

العميقة لا تتعلق بالنسق السياسي الوطني أو القومي فقط، بل بنموذج الدولة القطرية التحديثية الحاملة لشعارات الحرية والعقلانية والتقدم، التي بنت صورتها وشرعيتها ومكانتها باعتبارها أداةَ التقدم التاريخي ووسيلة إدماج المجتمعات المتخلفة في دورة الحضارة. وعندما أصبحت الدولةُ دولةَ الحزب والطبقة والمصلحة الخاصة، وصارت وظيفتها تمكين أصحاب المصالح والجماعات المسيطرة من احتكار الثروة والسلطة التي تسمح لهم في الاندماج وحدهم في الدورة الرأسمالية العالمية والحضارية، صارت تنتج عكس القيم التحديثية التي ادعت أنها أصل شرعيتها ومبرر وجودها، من قيم التمييز والقهر والعصبية، فتهدمت فكرتها لدى عامة الشعب، وضعف إيمان النخبة الاجتماعية نفسها بها. وطال ذلك الفكرة التحديثية التي احتضنتها، وأصيبت كوسيلة ومبدإ في الصميم[1].

وهكذا أنتج هذا النموذج التحديثي المشوه عكس الأهداف والتوجهات والشعارات التحديثية المرجوة، بسبب الانحراف الأصلي الذي شاب مفهوم الدولة وبنيتها وتشكلها وطبيعة رؤيتها للتغير والإصلاح في سياساتها وخياراتها، وتصورها القاصر لعلاقتها بالمجتمع، وما نتج عن ذلك من توجس وانعدام للثقة وصراع واحتقان وتوتر دائم ومتبادل بينهما، في ظل استمرار العقلية الوصائية على المجتمع القاصر غير الراشد عبر التحكم فيه

(١) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مرجع سابق، (ص٢١٥).

وامتلاك ناصيته ومراقبة تحركات فعالياته، بالإضافة إلى اعتبار نفسها صانعةَ الإرادة العامة، مجسدةً إياها ماديّاً ومعنويّاً في شخص الحاكم ومختزلة الدولة والإرادة العامة والمجتمع في شخصه.

لقد تحولت الدولة إلى نخبة معزولة عن المجتمع، منحازة لفئة منه، وطاردة لبقية المجتمع؛ فهي دولةُ الجزء، وليست دولةَ الكل، ودولةُ الفئة الواحدة، وليست دولةَ جميع الفئات. فهي دولةٌ نابذةٌ وطاردةٌ ومهمشةٌ للكثير من أبناء المجتمع، بفعل طبيعة الخيار السياسي الذي يدير عقلها ومنطق اشتغالها، وبفعل بنيتها في المجال العربي؛ فهي بنيةٌ قائمةٌ على عصبيات ضيقة أو عقليات طائفية أو نخب منغلقة أو عائلة حاكمة أو نخب عسكرتارية عاجزة عن استيعاب حقائق التنوع والاختلاف الموجودة في المجال العربي وتفعيل التعددية السياسية في المجال الدولتي[1].

وعندما نبحث عن عنوان لهذا المشهد الدرامي بين الدولة والمجتمع، سيكون هو معضلة الدولة القطرية. وهي الدولةُ القائمةُ في قطر واحد فقط، وهي دولةٌ تستند على القومية العرقية، ولا تعترف بالروابط الحضارية العابرة للقومية، وهي دولةٌ علمانيةٌ ماديةٌ في جوهرها، حتى وإن ارتدت عباءةَ الدين أحياناً. وهي

---

(١) محمد محفوظ، تحرير الديني الدولة المدنية طريقاً، تحرير الديني الدولة المدنية طريقاً، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص١٠٤، ١٠٥).

دولةٌ تفكك الوحدة العربية، وتفكك تبعاً لذلك الوحدة الإسلامية. فهي الدولة القومية كما يعرفها الغرب، التي تجعلها منفصلةً عن محيطها الحضاري، وتفكك عرى روابط المجتمع مع عالمها العربي والإسلامي، وتحتفظ بالهوية الإسلامية كعنوان لا يطبق على أرض الواقع. فهي النموذجُ الغريبُ عن القيم والتقاليد السائدة، حتى وإن تشابه معها أو تداخل معها أحياناً. هي دولةٌ لا تخضع للقيم الدينية الروحية، في مجتمع لا يخضع إلا للقيم الدينية الروحية، فيرفض الخضوع للدولة، وترفض الدولة الخضوع لقيم المجتمع[1]. فإذا لم يكن العرب يشكلون اليوم أمةً ـ دولةً حديثةً، فليس ذلك لنقص في العناصر التي تؤكد وحدة الهوية والشخصية ولا في العناصر الثقافية والنفسية والشعورية التي تجمعهم ـ والتي لا تزال قوية جدا ـ ولا تسمح بمثل هذا التميز والاستقلال، ولكن لأن بنية الدولة العربية القطرية، كما تكونت تاريخياً، لا زالت نافيةً في آلية عملها لمبدأ تكوين الأمة[2].

وقد رصد حسنين توفيق إبراهيم في عمله العلمي والمنهجي حول «**النظم السياسية العربية**» الأزمة البنيوية المركبة للدولة القطرية العربية، محللاً مظاهر أزمتها المتعددة والإشكالات المتولدة عن هذه الأزمة العميقة، وتأثيرها في تأسيس التحول الديمقراطي المنشود وإنجاز التنمية العربية المأمولة، والتي نختصرها في الأبعاد الآتية:

---

(١) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، مرجع سابق.

(٢) برهان غليون، المحنة العربية: الدولة ضد الأمة، مرجع سابق، (ص١٠٦).

• عدم استكمال عملية البناء المؤسسي للدولة (التماهي بين كيان الدولة وشخص الحاكم).

• ضعف وهشاشة الدولة رغم تضخم الأجهزة والمؤسسات من خلال التباين الكبير بين تغلغل أجهزة الدولة في الاقتصاد والمجتمع وضعف أدائها. (الإخفاق في تحقيق أهداف وطموحات العرب الكبرى: التنمية المستقلة، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية، الاستقلال الوطني، الأصالة الحضارية، الوحدة العربية، تحرير فلسطين).

• غلبة الطابع المتوتر والمتأزم في علاقة الدولة القطرية بالمجتمع، فهناك فجوةٌ تزداد بين الدولة والمجتمع من خلال سعي الدولة إلى السيطرة على المجتمع بكافة الأساليب (الدولة ضد الأمة).

• التبعية الهيكلية للخارج (العامل الخارجي الحريص على تبعية الدول له، وجودُ نخب اقتصادية وسياسية، مصالحها مرتبطةٌ باستمرار التبعية، ضعف النظام الإقليمي العربي، تواضع جهود التكامل والتعاون العربي المشترك، الفشل في تدبير مصادر التوتر والنزاع العربي العربي).

• اهتزاز شرعية الدولة ككيان سياسي.

• غلبة الطابع الريعي وشبه الريعي على عدد من الدول العربية.

• غلبة الطابع التسلطي على الدولة القطرية العربية (احتكار

السلطة والثروة، انتهاك حقوق الإنسان، غياب المشاركة السياسية، الديمقراطية الشكلية، استراتيجيات القمع والتزوير)

● انتشار الفساد السياسي والإداري وتحوله إلى دولة عميقة داخل الدولة القطرية في شكل شبكات وقوىً ومصالحَ ونفوذ في ظل غياب الحكامة وآليات الرقابة والمساءلة والمحاسبة والشفافية.

● تراكم خبرات التعثر والفشل من خلال محاولات إصلاحية جزئية وشكلية ومتقطعة وبرغماتية أنتجت مزيداً من القصور والعجز عن إصلاح جذريّ للدولة يمس أسسها العميقة وإستراتيجيتها ونموذجها التنموي[1].

إن إحدى مشاكل تكوين الأمة العربية الرئيسة، هي أن الدولة لم تنشأ في حضن الأمة وتعبيراً عنها، بل نشأت من أنقاضها وفي مواجهتها، ومن الدور الدولي التبعي الذي تلعبه في ضبط الأمة والتحكم بها لصالح الاستراتيجيات الكبرى[2]. كما أن تفاقم القطيعة بين الدولة والمجتمع، هو ثمرةٌ طبيعيةٌ لانحطاط السلطة الوطنية والعلاقات التي ترتبط بها وانهيار المشروع الوطني كآخر تجسيد لمشروع دولة التقدم التاريخي والتحديث الطامح إلى ربط الجماعات والمجتمعات المهمشة بالحضارة والتاريخ وتحلل

---

(١) حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية والاتجاهات الحديثة في دراستها، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، الصفحات: (٥٧ ـ ٧٠). بتصرف.

(٢) برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص١٠٠ ـ ١٠١).

القيم الإنسانية المحركة والملهمة والمحفزة على المبادرة والعمل[1].

إن انهيار مفهوم الدولة التحديثية وانكشاف قصوره، وبشكل خاصّ، في ما يتعلق بالارتباط الضروري والمفترض بين هذا المفهوم للسلطة التعسفية ولإنجاز التقدم وتحقيق المكاسب الحضارية، مع تفاقم عجز هذه الدولة عن الاشتغال والإنجاز، وافتقارها إلى الآليات التي تسمح بتعديل نمط اشتغالها من تلقاء نفسها، بما يمكنها من تجاوز نفسها، والتكيف مع الظروف، قد دمر الإيمان بها، وجعل من كل إجراء تتخذه قهراً لا مبرر له، ومن غير الممكن قبوله. وقد شل هذا الوضع كل سياسة ممكنة، وقاد الدولة إلى مأزق الانسداد والانحباس[2].

وبذلك، فإن نموذج الدولة القطرية التحديثية لم ينجح في مواكبة التحولات الاجتماعية والثقافية، إذ لم تتجذر اجتماعياً، وفشل تنموياً وانتكس سياسيّاً، وتغولت بسببه الدولة مجتمعياً وتغربت ثقافياً وحضارياً، لتأتي الثورات العربية تعبيراً عن نهاية دورتها المأزومة التي عمرت قرابة قرن من الزمن.

---

(١) برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص٢٢٣).

(٢) برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص٢٣٧).

المبحث الثالث

تجليات جدل الاتصال والانفصال في التحول الثوري

إن طبيعةَ العلاقة التي نحاول تفكيكها وإعادة تركيبها من خلال جدل الاتصال والانفصال، ليست علاقةً ميكانيكيةً جامدةً، بل هي عمليةٌ حضاريةٌ مركبةٌ، تحكمها ثنائيةٌ فضفاضةٌ مرنةٌ غير جامدة، يؤثر كلٌ بعد في الآخر، ويتأثر به ضمن نمط تبادليّ، يعتبر المتغير الثوري فيها فاعلاً محدداً في أطراف العلاقة، لكنه عنصر ضمن عناصر أخرى قد تضم القوى الدافعة والقوى الكابحة للثورة بالإضافة إلى طبيعة موازين القوى واستراتيجيات الفاعلين من قوى سياسية ومدنية وشبابية ودولية في الانتقال الديمقراطي والتحول الثوري.

كما أن نموذج الاتصال والانفصال هو نموذجٌ إدراكيٌّ غير واعٍ وكامنٌ في بنية الأمة الثائرة؛ لأنه يشكل رؤيتها للعالم والكون والمجتمع والإنسان، كما يستبطن النموذج الإدراكي للإنسان والمجتمع الثائر في حالتنا القيم المرجعية الموجهة والخبرات

الجماعية والذاكرة التاريخية والهوية الحضارية والمنظومات الأخلاقية والرمزية والإيديولوجية سواءً المباشرة أو غير المباشرة في شكل خريطة إدراكية تتفاعل بطريقة مركبة ومعقدة مع الظواهر والوقائع المادية والسياسية والاستبدادية، ومن ثم فالنموذج أداةٌ تحليلية تُيسّر عملية الرؤية الكلية الحضارية للظواهر وتطور الأفكار والربط المعقد بين الجزئيات التفصيلية والقضايا الكلية التي تبدو وكأن لا علاقة تربطها بالأجزاء الأخرى، بل يمكننا النموذج من الربط بين مستويات الواقع المختلفة: العام والخاص، والمجرّد والمتعيّن والموضوعي والذاتي. وهذا ما يبرر تركيزنا على الأبعاد الكلية فيما يتصل بتحولات العلاقة وأنماط التفاعل بين المجتمع والدولة في ضوء الحراك الثوري والمشاهد الإصلاحية المتأثرة بموجة الربيع الديمقراطي(١).

وإننا نميز في هذا السياق بين سيرورة التحول الديمقراطي

(١) تم تطوير هذا النموذج انطلاقاً من طبيعة الرؤى المنهجية والنماذج المعرفية التي طورها المفكر الراحل عبد الوهاب المسيري في مختلف أعماله الموسوعية والفكرية والمعرفية، وهو جهد سعينا من خلاله سواء في هذا العمل أو في غيره إلى إحياء القدرات المنهجية والفكرية والحضارية للنماذج التحليلية والتفسيرية التي أبدعها المسيري، وإثبات مقدرتها الراهنة في إدراك الظواهر وتحليل التحولات على مستوى النماذج المعرفية المؤطرة لها. ويمكن في هذا السياق الرجوع إلى: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩م. وأيضاً: عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، دار الشروق، الطبعة الثاني، القاهرة، ٢٠٠٦م، وعبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦م.

المراهن على تأسيس قواعد البناء الديمقراطي، وترتيب علاقات السلطة وآليات التداول عليها، وما يتضمنه ذلك من إصلاحات سياسية ودستورية وإدارية، وطبيعة التحول الحضاري المرتكز على الإنسان فاعلاً في التغيير الحضاري العميق وعلى الأمة مدخلاً للنهضة؛ وينعكس ذلك على إعادة التفكير في المضمون الفلسفي والمعرفي لنظريات التغيير والإصلاح على ضوء تحولات تحيز النموذج المعرفي الإسلامي وتعين الواقع التاريخي والسياسي والاجتماعي والثقافي في العالم العربي، لتبرز الحاجة إلى مشروع حضاريّ نهضويّ متكامل بين الدولة والمجتمع.

وأيّاً كانت حجية المنظور ومقدرته التفسيرية والتحليلية ورؤيته الحضارية، فإن المتغير الثوري عندما يتدخل في شبكة العلاقة بين الدولة والمجتمع، لا بد أن يعيد تأسيسها وتصحيح الاختلال الذي دام عقوداً من الزمن ضمن قوانين التدافع الاجتماعي والسياسي ومنطق التحولات التاريخية وطبيعة السياسات، فحجم التفاعل الإستراتيجي بين النموذج الإدراكي المتصل بنموذج الأمة هي الأصل والنموذج الإدراكي المنفصل عن نموذج الدولة ضد الأمة، في واقع الممارسة الثورية والتدافع السياسي والمدني في المجال العام وطبيعة تأثير الفاعل الثوري الجديد، وحجم حضور الفاعل العولمي في مرحلة التحول الديمقراطي التاريخي والتحول الحضاري، سيكون إحدى المحددات الهامة لمستقبل العلاقة بين المجتمع والدولة ومدى استقرارها على نمط معين يخدم مشروع النهوض الحضاري.

إن وجه الاعتراض الأساسي على نموذج الدولة المستوردة والانفصال عن نموذج الدولة ضد الأمة واستعادة نموذج الأمة هي الأصل، في جوهره رفضٌ للاستنساخ الفج لنموذج حضاريّ ورفضٌ للمركزية الأوروبية بوصفها المرجعيةَ الوحيدةَ، ولا يعني رفض التعلم من التجارب التي مرت بها شعوب العالم المختلفة والإفادة من تجارب التحديث السياسي والتقدم الحضاري؛ ومن جهة أخرى، لا يعني الاتصال بالخبرة الحضارية العربية الإسلامية التصاقاً بتجربة تاريخية أو تراث حضاريّ ومحاولة استنساخه أو إسقاطه على المرحلة الراهنة، ولا انبهاراً بالنموذج الحداثي الغربي، بل هي محاولةٌ اجتهاديةٌ نسبيةٌ في بناء تركيب تجديديّ متجاوز للتقليد والحداثة معاً انطلاقا من الذات الحضارية والاستفادة من إمكاناتهما معا في إبداع حداثة أصلية.

أولاً: رهانات علاقة الدولة بالمجتمع:

لقد استطاع محمد علي - في سبيل بنائه الدولة الحديثة - أن يخلق نموذجاً جديداً في العالمين العربي والإسلامي، **يكون فيه المجتمع ضعيفاً جداً، وتكون الدولة قويةً جداً**. وقد استمر هذا النموذج ينمو ويتطور، حتى أصبح المجتمع كياناً عاجزاً ومشلولاً، وعالةً على الدولة، لا يملك من أمره شيئاً، حتى جاءت الثورات العربية في بداية عام ٢٠١١م، لتعيد الاعتبار للمجتمع، وتعيد إحياء مؤسساته، وقواه الفاعلة من مجتمع

مدنيّ ونقابات وتجمعات تلقائية وحركات اجتماعية جديدة وغيرها[1].

إن تجاوز أزمة الانفصام والانفصال بين الدولة والمجتمع، الحاصل قبل الثورة والممتدة تداعياتها بعد الربيع العربي، تحتاج إلى تركيب بين أهداف الأمة وضرورات الدولة، لإعادة تنظيم العلاقات بينهما ضمن منظور نسقيّ، وهو ما عالج أسسها محمد محفوظ، ويمكن اختصارها في الأبعاد الآتية:

- إنجاز تسوية تاريخية وحضارية بين الدولة والمجتمع في المجال العربي الإسلامي باعتبارها قضيةً مصيريةً في بناء مشروع النهضة المأمول تتكامل فيه الدولة مع المجتمع في الوظائف والأدوار والمهمات، يوقف نزيف هجرة العقول والأدمغة ويعيد توظيف الكفاءات والطاقات في مشروع متكامل ومندمج يتأسس على الحرية.
- بلورة صيغة حضارية ضابطة للعلاقة بين الدولة والأمة، ترتكز على التكامل والتفاعل لا الصدام والقطيعة؛ فبناء التوافق الحضاري بين الأمة والدولة، يتمثل في أبعاد المشاركة والتفاعل والمراقبة والشهود والتكامل.
- بناء تعاقدية جديدة بين الدولة والأمة، وتأخذ هذه العلاقة في الاعتبار كل متطلبات الأمة الحضارية والسياسية، كما تحترم

(١) نصر محمد عارف، المعادلات الجديدة: مستقبل الدولة في العالم العربي، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٨٦، أكتوبر ٢٠١١م.

ضرورات الاستقرار، يتوج بعقد سياسيّ جديد يربط قوى المجتمع مع مؤسسة الدولة.

- تطوير مستوى متقدم من **العلاقة الإيجابية** بين الأمة والدولة **يؤدي إلى انبثاق حقائقَ جديدة على المستويات السياسية والنفسية والثقافية والاجتماعية تنسجم ومتطلبات خلق نمط جديد من العلاقة الإيجابية والتكاملية** بين الأمة والدولة[1].

وضمن هذا الإطار يعالج المفكر أبوزيد المقرئ الإدريسي ملامحَ عامة لأسس المصالحة التاريخية اللازمة بين الدولة والمجتمع في دراسته الهامة المعنونة بـ: «**قضية الأمة: مفاهيم وتأملات**»[2]، رابطاً الاستقرار الديمقراطي والتطوير الحضاري بإنجاز المصالحة الفكرية والسياسية والحضارية، التي بدونها تبرز الانتماءات الفرعية، بطريقة مقلقة، فتؤدي أدواراً خطيرةً، تعيد معها المضامين الجاهلية للقبيلة والعشيرة والعرق والطائفة سواءً في صورتها التنظيمية الفجة أو كخرائط تفكير ذهنية وسلوكات سياسية واجتماعية لاواعية تدمر أي إمكانية لإنجاز تحول ديمقراطيّ وحضاريّ ناجح، من أجل بناء ثقافة التوافق والتعاون لتحل محل ثقافة الصراع والإقصاء، بعيداً عن صنمية الهياكل والأسماء، وعصبية الانتماءات السياسية.

---

(١) انظر: محمد محفوظ، تحرير الديني الدولة المدنية طريقاً، مرجع سابق، الصفحات التالية: (ص٨٤ ـ ١٦٥، ١٦٦)، (١٧٧ ـ ١٩٥) و(ص٢١١، ٢١٢) بتصرف.

(٢) أبو زيد المقرئ الإدريسي، قضية الأمة مفاهيم وتأملات، الموقع الإلكتروني للأستاذ أبوزيد المقرئ الإدريسي (www.Abouzaid.com).

يقترح أبوزيد الإدريسي مقولة «**المصالحة العاجلة والشاملة والخالصة**» على أرضية أهداف الثورة المشتركة ومقاصدها سواءً في النموذج الثوري المباشر أم في الخيار الإصلاحي في ظل الاستقرار المتأثر بموجة الثورة والربيع الديمقراطي وهزاتها التي وصلته؛ إذ يتطلب الأمر على المستوى النظام العربي الرسمي «مصالحةً عاجلةً وشاملةً، خالصةً بين كل الأنظمة الإسلامية، . . . لحل الإشكالات الحدودية والسياسية والاقتصادية فيما بينها، خصوصاً الجيران. . . وتصفية الأجواء (. . .) والتخلي عن الصراع الإيديولوجي، (. . .) ولتكن قدوتهم في ذلك أوربا التي تمضي بخطّى حثيثة نحو وحدة شاملة في زمن لن تعيش فيه إلا التكتلات العملاقة، [يبدأ]برفع مستوى التبادل الاقتصادي والتعاون الصناعي. . . وتحرير بعض القيود على حركة البضائع والأشخاص والمؤسسات بين بلدان العالم الإسلامي [وينتهي بمشروع وحدة أو اتحادات عربية ضمن أشكال متوافق عليها]، كما ينبغي إنشاء هذه المصالحة على أرضية مواجهة العدو الصهيوني. ويستلزم ذلك تخلي بعض الأحزاب السياسية كليةً عن عقلية التآمر أو [الاستقواء بالأجنبي]»[1].

وعلى المستوى الشعبي الصرف «مطلوبٌ مصالحةٌ عاجلةٌ شاملةٌ خالصةٌ بين القوى السياسية أحزاباً وجماعات ضاغطةً، وبين الحركات الإسلامية والعشائر والقبائل والأقليات الدينية

---

(١) أبو زيد المقرئ الإدريسي، قضية الأمة مفاهيم وتأملات، مرجع سابق، بتصرف.

والعرقية والمذهبية، والجمعيات الأهلية والمدنية. وذلك بتأسيس أخلاق الحوار والشورى، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، وتوقيع ميثاق شرف يكون كلمةً سواءً بين الفرقاء، يتعاهدون فيه على نبذ العنف المادي واللفظي والفكري فيما بينهم، ويقرون بالتعددية وحق الجميع في الوجود الثقافي والاجتماعي، واحترام الدساتير والقوانين المنظمة لحقوق وواجبات المواطنة.»[1]

ثالثاً: فاعلية نموذج الأمة هي الأصل وسؤال النهضة:

إن خيار استكمال تحرير المجتمع واستعادة عافيته وتقويتها بعد أن تحررت في اللحظة الثورية، تعني العمل على محاصرة الدولة وتفكيك سلطتها المطلقة وبنيتها العميقة المتجذرة في التحكم والهيمنة والتغول، من خلال إحياء العمل الأهلي، وتفعيل المبادرات القاعدية، وبث الروح في المؤسسات والمنظمات والتضامنات الشعبية المختلفة. وبهذا تكون الأولوية هي تعظيم دور الأمة والمجتمع، وممارسة أدوارها العميقة بوصفها ضميراً جماعيّاً واجتماعيّاً يراقب الحكم والسلطة، وقوةً احتجاجيةً واقتراحيةً مبادرةً ومقتحمةً لأنساق الدولة وفضاءاتها المغلقة، حاملةً لمشروع تطوير بنى المجتمع والدولة. أما اعتقاد نخبة الدولة أنه يمكن الالتفاف على مطالب الأمة أو الإقصاء الخفي لها أو محاولة التكيف مع عاصفتها اللحظية، والعودة إلى منهجية استبداد ما قبل الربيع العربي، فذلك نوع من قصور الإدراك لطبيعة

---

(١) أبو زيد المقرئ الإدريسي، قضية الأمة مفاهيم وتأملات، مرجع سابق، بتصرف.

التحول الثوري القائم في نفسية وعقلية الإنسان العربي وإرادته الجديدة المتخلقة.

إن عصر الثورة العربي فرصةٌ واعدةٌ ولحظةٌ فارقةٌ على طريق النهضة يتمثل في استكمال تحرير الأمة من سيطرة الدولة القومية القابضة والدولة العميقة الناعمة المتغلغلة، وإقامة دولة الناس وإعادة بناء الأمة وجماعاتها ومؤسساتها، وتطوير فلسفة القوانين الحالية، لإعادة تقسيم الأدوار بين الدولة والأمة، وتأسيس المؤسسات على أسس جديدة. وهو طريق يبدأ بتجديد الأمة من خلال قوانين تسمح بإنشاء مؤسسات الأمة، بعيداً عن سيطرة الدولة، وإعادة الاستقلال لمؤسسات أساسية موجودة يمكن إعادة إحياء دورها[1]. ليست من خلال إصلاح جهاز الدولة فقط، وإنما هي بحاجة إلى عملية استنهاض شاملة فكرية وثقافية ونضالية ومجتمعية؛ فـ «النهضة في مجملها تغيرٌ للواقع العملي والعلمي والاجتماعي والثقافي والسياسي. وهي بهذا بالمعنى، حركةٌ في الحاضر، بمعدلات متميزة وغير عادية، تحدث نقلةً في مجمل الأوضاع، لتنقل الأمة من حال إلى آخرَ مختلف نوعياً وكمياً. ولهذا يصبح تصورنا الأساسي، أن مهمة الحراك الفاعل والمفضي للنهضة تقع على الجماعات المشكلة للأمة، وليس على الدولة، أو أيّ أجهزة أو مؤسسات رسمية. وهذا يعني بالضرورة، أن مسؤولية النهوض، تقوم بها مؤسسات الأمة، وكيانات النشاط

---

(١) رفيق حبيب، الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص١٣٢).

الأهلي المختلفة، والتي تكون حاضنةً لجماعات الأمة»[1].

إن التدبير التسيدي[2] المحيطي[3] للدولة الحديثة وأزمتها الأخلاقية في حب التسيد على الخلق وطبيعة تشكل جيناتها المضادة للدين وللإنسان المتجاوز للمادة، جعل الفيلسوف طه عبد الرحمٰن يتبنى في مواجهتها خيار «المقاومة بالوجدان»، منتقداً محدودية الخيار الانقلابي الثوري أو العصيان المسلح فيما سماه **«المقاومة بالسلطان»** في الإصلاح الجذري والعميق للإنسان والمجتمع أو خيار **«المقاومة بالبرهان»** الذي رغم سلميته واختياره النضال الديمقراطي إلا أن أعطابه الوجدانية والتنازعية وسيادة العنف المعنوي واللفظي والرمزي فيه وطلبه للتسيد على الخلق ورهانه على السلطة وحدها في التغيير والنهوض، يجعل خيار **«المقاومة بالوجدان»**، عمليةً جراحيةً فكريةً وروحيةً دقيقةً وعميقةً وممتدةً تبغي تثوير الإنسان على نفسه ووجدانه أولاً ودوام إزعاجه لها حتى لا تنمو لديها عبادة السلطة ويتفاقم لديها الاستبداد الخفي، فيثور الإنسان المُزعج على الواقع المادي القائم على احتكار السلطة والاستبداد بها والتعبد لها دون أن يتملكه حبها

---

(١) رفيق حبيب، الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص٣٧).

(٢) يستخدم الفيلسوف طه عبد الرحمٰن، مصطلح التسيد في مقابل مصطلح التعبد باعتباره مشتقاً من اسم السيِّد، فهو يجمع إلى مدلول التسلط مدلول التملك؛ مما يعني ممارسة الذات للسيادة على الخَلْق. انظر: ملحق شرح المصطلحات الخاصة، في كتاب روح الدين لطه عبد الرحمٰن، (ص٥٠٩ ـ ٥١٣).

(٣) الحاكم الذي يطبق حكماً شمولياً، متحلاً صفات الكمال الإلٰهية وهو مصطلح سكه الدكتور طه عبد الرحمٰن.

والالتصاق بها، فلا يناقض بذلك مقصد الثورة وأهدافها، ومن جهة أخرى، يكون تغير الحاكم وحده لا يضمن إزالة الظلم، بل تغير الإنسان في الحاكم أنجعُ وأسلمُ في محاربة نوازع التوريث وحب الكراسي وشهوة السلطة[1].

إذن، يسعى الإزعاج إلى أن يُولّد في الفرد وازعاً من نفسه، حتى يراقب نفسه بنفسه، ممتنعاً عن أسباب الظلم. فلو تحول الانزعاج إلى العدل في المجتمع إلى ممارسة اعتيادية مغروسة في فكره وأخلاقه وحركيته ومعاملاته لغدا قادراً على إزعاج الحكام إلى العدل بما تحصّل في رحم المجتمع من روح الحق والمسؤولية. ومن ثم، يكون مقاومةً تدخل فيها ذات الإنسان بكليتها تقصد التعبد لرب الناس، مما يجعلها مقاومةً أصليةً وجوهريةً وكليةً تتخذ صورةً خاصة يسميه بـ «الإزعاج»، الذي يعرفه طه قائلا: «هو إخراج الظالم من ظلمه إلى العدل، وإخراج المتسيد من التسيُّد على الناس إلى التعبد لرب الناس؛ فيكون عبارة عن نقل من حال أدونَ إلى حال أعلى»[2] فهو مفهوم للدلالة على المقاومة الروحية للتسيد الطاغوتي الظالم للمجتمع والمنتهك حقه في الإزعاج بوصفه مقاومةً بالوجدان ودفعاً للظلم

(١) راجع العمل الفلسفي المميز للفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن في كتابه روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م. وبالخصوص الفصل الخامس حول العمل التزكوي ونهاية التسيد، (ص٢٨٩ ـ ٣١٥).

(٢) طه عبد الرحمن، نفسه، (ص٢٩٦).

التسيدي، وإخراجاً إلى الخير على حد تعبير طه عبد الرحمن، مما يستوجب «تحرير المجتمع من فاحش تسيدها[أي الدولة الحديثة]، بحيث يسترجع منزلته التي تجعل منه الأصل الذي ينبني عليه كل شيء، والأفق الذي يحيط بكل شيء (. . .) فالإزعاج الذي يحرر المجتمع ليس هو انتزاع السلطة، وإنما إحياء الفرد [الإنسان] بإعادة صياغته وفق مطالب التعبد لله»[1].

وهكذا فدور «الإزعاج في الدولة الحديثة هو أن يُخرجها من جمودها على التدبير الذي يحيط بكلية المجتمع، مؤدياً إلى مزيد من الظلم، تغييباً وتعبيداً. ولا سبيل إلى إخراجها من هذا الجمود التدبيري إلا بأن يستعيد المجتمع حريته، حتى يستطيع أن يمُد الدولة بالطاقات التي تجدد تدبيرها، ولا تحرير للمجتمع من ظالم تسيد الدولة إلا بإحياء روح الإزعاج في الفرد، هذه الروح التي تقضي بالصبر على العمل التزكوي والاستقلال به والإبداع فيه، كما تقضي بأن يتحمل كل فرد منهم واجبه الإزعاجي، زاهداً في السلطة لا يتحملها إلا تكليفاً واضطراراً»[2].

بل إن استحكام التسيد في منطق الدولة الحديثة، بوصفها ظاهرةً مركبةً ومعقدةً في بنياتها التنظيمية والتسلطية ومؤسساتها، جعلها تتوغل في كل مكونات المجتمع، مما استوجب «تحرير المجتمع من الدولة لصالحهما معا، إذ أن تحرر المجتمع يجدد

---

(١) طه عبد الرحمن، نفسه، (ص٣٠٥).

(٢) طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ٢٠١٢م، (ص٣١٤).

روحانية أفراده، ويفجر طاقات الإبداع فيه، وأن الدولة تستفيد من هذا التجدد الروحي في الخروج من الجمود على تدبير بعينه قد يكون تدبيراً طاغوتياً، ضامنةً بقاءها بفضل تغييرها المستمر لمنهجية التدبير. فإذن، الإزعاج إلى العدل لا يبتغي هدم الدولة بوصفها مؤسسةً تدبيريةً، وإنما يبتغي أن تتخذ الدولة على التدريج، وبحسب الظروف، تدبيراً لا يُتعبد فيه للخلق، وإنما يُتعبد فيه للحق وحده»[1].

غير أن المقاومة بالوجدان لا تعني فعلا انسحابيا سلبيا من التدافع الإصلاحي حول قضايا وهموم الوطن والمجتمع والأمة، أو حركة انتظارية تنتج الفرد المشتغل بنفسه دون أن يكون إزعاجه مكابدة مستمرة ومخالطة إيجابية ومشاركة فاعلة في معركة النهضة والتحرر، كما لا ينبغي للمقاومة بالوجدان إلغاء الأبعاد المهمة والأشكال التغييرية والديمقراطية التي انتزعتها المقاومة بالسلطان أو اجترحتها المقاومة بالبرهان، وما أنتجته من آليات في التداول السلمي على السلطة، ومن فصل للسلط، وشبكة من المراقبة والرقابة على سلطة الدولة، بل إننا نتصور أنها مستوياتٌ متعددةٌ، أعلاها في الرقي هي المقاومة بالوجدان في تمثلها للقيم الإسلامية التزكوية والخبرة الحضارية، وقد ينطلق من المقاومة بالسلطان كقاعدة أو من المقاومة بالبرهان كأساس لإعادة صياغة المنظومة السياسية كلها نحو الوجدان الإزعاجي، الذي يعتبر

---

(١) طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، ٢٠١٢م، (ص٣١٥).

أساسه الثقافي هو إحداث حالة ثقافية ونفسية ووجدانية في المجتمع تُهمّش السلطة، وترشيد عقلية في التفكير ومنهجية في الاشتغال تتبنى ملحاحية المداخل الحضارية المتعددة في الإصلاح، ليستعيد الإصلاح السياسي موقعه الطبيعي في مسيرة النهضة الشاملة، كأحد مداخل النهوض لا نهايتها، وحتى لا يضخم ويُتعبد ويُقدس على حساب تقوية الفعل الاجتماعي الأهلي القائم على ثقافة الواجبات ونكران الذات وقيم الشهود والتكريم الإنساني والمبادرة الناصحة والإبداع والتجديد الفردي والجماعي وتهميش عبادة السلطة في الممارسة أيضا؛ وهذا سيؤثر في جينات الدولة أيضاً لتولد من رحم جديد هو رحم مجتمع ناهض ودولة عادلة قادرة متكاملة مع ذاتها ومجتمعها ومتصالحة مع مرجعيتها وقيمها، ومتطلعة إلى مشروع نهضة واعدة وراشدة ينخرط فيها الجميع. فيتم تعرية كل الشرعيات المتعددة المتمركزة حول الدولة المتألهة (شرعيات تاريخية أو دينية أو ثورية أو تحريرية...) المبرر لحكمها وبرامجها ومشاريعها، حيث تحول الخادم (الدولة) إلى سيد، وتحول السيد (المجتمع) إلى خادم نحو شرعية الأمة الشعبية.

لقد عانت دولة ما بعد الاستقلال المنقوص انحساراً حاداً في الشرعية، عمّقته أزماتٌ مركبةٌ مواكبةٌ لها؛ منها أزمة التمثيل السياسي، ومآزق فشل نموذجها التنموي، وتخبط سياساتها التسلطية في ظل نظام اقتصادٍ هشّ وتوزيع غير عادل للثروات، مما أنتج محدوديةً وضعفاً في شرعيتها الإنجازية، ليصل الوضع

إلى مشهد سياسيّ هجين، ونخب معزولة عن تطلعات الأمة وخياراتها الحضارية، ومنفصلة عن قاعدتها الاجتماعية، مما كرس تهديداً مستمراً للسيادة الوطنية وإدامة التبعية، بل تفاقم الأمر مع العجز البين عن أي بوادر لتداول سلميّ على السلطة، قائم على السلطة الإقتراعية، وبروز ملامح جملكيات عربية بتعبير سعد الدين إبراهيم على قاعدة منح شرعية للتوريث، وإحباطات في الديمقراطية والتنمية والاستقلال والاندماج الوطني. وهكذا، فشل نموذج الدولة «المستوردة القطرية التحديثة» بحيث ظلت تحافظ على واقع التجزئة من ناحية، وتقلّد نماذجَ تنموية من خارجها، وتوظف بشكل مستمرّ شعارات التحرير والتنمية والأصالة باستمرار لإعادة إنتاج النسق الاستبدادي وتزكية شرعيتها المنقوصة، وهكذا أصبحت الدولة القطرية عالةً على نفسها كما قال محمد عابد الجابري.

لقد عبرت اللحظة الثورية وموجة الربيع الديمقراطي في شعاراتها وحركيتها الاحتجاجية الأسطورية ومطالبها في الحرية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية المفتقدة في الواقع الاستبدادي الجاثم على الشعوب؛ عبرت عن عودة الأمة إلى ساحة الفعل وإعادة تملك الفضاء العام، بعد أن كانت مغيبةً عقوداً طويلةً، إذ تؤشر حركة الانتفاض الثوري على إسقاط المسار الذي طبع تشكل الدولة العربية المعاصرة، وفجر تناقضاتها بمركزيتها الشديدة واستبدادها المتسلط ونسقها السياسي المغلق، إنها لحظةُ احتجاج ثوريّ متطلع للقطع مع نموذج لفلسفة الحكم

ما قبل البوعزيزية، فكراً ومنهجاً وممارسةً، وتطلع حارقٍ للانفصال الشعوري والذهني عن استيراد حداثة مشوهة ومعطوبة لا تنبع من النموذج الحضاري المبني على لامركزية بنية الأمة ومركزية الدولة في مجالات وظيفية محدودة وضيقة، وإعادة توزيع الأدوار بين الأمة والدولة وإعادة تأسيس النظام العام، وترتيب معادلة جديدة في علاقة الدولة بالمجتمع، تفضي إلى تصحيح معادلة الشرعية السياسية، يكون أساسها حاكمية الأمة على نفسها، بدل التضخم المفرط للدولة والسلطة في الذهنية العربية الإسلامية والتحكم في كل مساحات المجتمع والسعي لإضعافها، مما يطرح التفكير في نموذج جديد لدولة الربيع العربي، وهذا ما سنعرفه تفاصيله في الفصول القادمة.

الفصل الثاني

سؤال العلاقة بين الدين والدولة
نحو مقاربة تجاوزية

يشكل هذا الفصل انخراطاً معرفيّاً في النقاش الدائر حول إشكالات الدولة ومفاهيمها، محاولاً عرض ونقد وتفكيك وتركيب النماذج السائدة في التفكير حول واقع الدولة العربية والنماذج الحاكمة لحل مأزقها بين كلٍّ من التوجهات الإسلامية والعلمانية. فقد أعادت الثورات العربية الاستقطاب من جديد حول هوية الدولة وطبيعتها وعلاقتها بالدين، إذ أثير هذا في كل من مصر وتونس ما بعد اللحظة الثورية، وحصل معه تدافعٌ فكريٌّ وسياسيٌّ بين مختلف التيارات لترتيب الوضع الانتقالي، وبناء الدولة العربية الحديثة على قواعدَ ديمقراطية، خصوصاً في لحظات إعادة تأسيس البنية الدستورية لدولة ما بعد الثورات.

غير أن هذا الجدلَ اتسم بضعف النقاش الفكري المؤطر له، وغلبة المنطق السياسي والانتخابي الضيق في الحجاج على التأصيل النظري والمعرفي والمنهجي، مما أنتج صراعات حادة حول الدولة ومحاولة استلابها. ويرجع هذا الجدل أساساً لعدم التحرير المنهجي والمعرفي للمصطلحات والمفاهيم الحاكمة، والخلط بين المجالات التداولية، بين الفكر السياسي الغربي والفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي يتطلب تحرير محال النزاع، وكذا طبيعة الإشكالات، وتدقيق نوعية التحديات الكبرى بعد الربيع العربي، ورصد علاقة الدولة بالهوية وبأسئلة النهضة

والإصلاح، وإدراك ما سيخلفه هذا النزاع غير الصحي لعقليات الصراع حول السلطة وامتلاكها من آثار حضارية سيئة في إعادة إنتاج أخلاق الاستبداد والانحطاط. هذا ما سنحاول عرضه ورصده في هذا الفصل من خلال محورين؛ يهتم الأول بتحليل الخطابات السائدة حول علاقة الدولة والدين، ويعالج المحور الثاني التحديات الجوهرية المطروحة على برنامج الانتقال الديمقراطي ومخاطر الانجرار إلى الإيديولوجيا الضيقة.

المبحث الأول

الربيع العربي: صراع النماذج واستلاب الدولة

إن أحدَ الأعطاب القاتلة في مجمل تيارات الفكر العربي والإسلامي المعاصر، هي تلك الإطلاقية المفرطة التي تصدر عنها في التأسيس لمقولاتها المرجعية، والانعدام شبه التام للقراءة العميقة والحكيمة والمركبة للواقع المعاصر، في تحولاته الحضارية وتعقيداته الداخلية وإكراهاته الدولية، فضلاً عن الانغلاق المذهبي والطائفي حول ذاتها، والسعي الحثيث إلى مصادرة حق الآخر في الوجود. وقد أفضى هذا الأمر إلى بروز معضلة «الأطر التصنيفية» بوصفها عائقاً حقيقياً أمام كلِّ تفكير علميّ سليم وهادئ يقوم بنوع من الانفتاح الاستيعابي التفاعلي النقدي لمرجعيات المخالف، سواءً كان من داخل المرجعية الإسلامية أم من نسق حضاريّ وفلسفيّ مغاير، والإفادة من الأفكار النافعة والسديدة عند كل المدارس والاتجاهات.

وتعد مفاهيم «الدولة الإسلامية» و«الدولة المدنية» و«الدولة العلمانية» بعض تجليات هذه الأزمة الفكرية العميقة التي طالت الفكر الإسلامي المعاصر منذ قرنين من الزمان، إذ تعبر عن حجم

النزاع والصدام الذي صاحب التفكير المتشنج في العلاقة بين الدين والدولة، وبين الديني والسياسي في المجال العربي، سواءٌ في مقاربتها التحليلية ـ التاريخية، أم في النظر لطبيعة الدولة الراهنة، ونمط شرعيتها، وصيغ الاندماج فيها، أم بناء المواقف والاختيارات الحضارية، أم في العلاقة مع مسألة سؤال النهضة العربية.

وقد تراوحت الخطابات التي تناولت إشكالية الأسس الأخلاقية والأطر المرجعية في بناء الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية بين القطيعة الجذرية مع التراث التاريخي والحضاري أو الوصل المطلق المتماهي معه، أو نوع من الجمود على فقه سياسيّ سلطانيّ متجاوز. وقد تبلور ذلك أساساً في خيارين: الأول، يعتقدُ أن الحلَّ في بناء الدولة العربية الحديثة هو في الاستنادُ إلى العلمانية باعتبارها عقيدةً ومرجعيةً نهائيةً للدولة، وحلّاً وحيداً وواحداً لكل المشاكل التي تتخبط فيها الدولة في وضعها العربي الراهن. وذلك دون أن تقيم أيَّ اعتبار لدين الأمة ومرجعيتها الأخلاقية، كما نجد داخل هذا الخطاب، مقاربات متفاوتةً من حيث رؤيتها للعلمانية ومدى الحاجة إليها، وكيفية تطبيقها وموقع الدين فيها، حيث شهد الخطابُ العلمانيُّ ذو النزوعات المتطرفة، تفاعلات نقدية معه على عدة مستويات سواءٌ من داخل مرجعيته أم من خارجها، منها على سبيل الذكر لا الحصر: مسألة توصيف أنماط العلمانيات، وتعدد نماذجها الفكرية والتاريخية والتطبيقية في التجربة الغربية ذاتها، ومواقفها

المختلفة من الدين (التجربة الفرنسية والأمريكية والإنجليزية.. وغيرها).

أما الخيار الثاني، فيؤمن بأن أزمةَ الدولة العربية وارتباكَها ناتجٌ عن تعطيلها للشريعة مع لحظة سقوط الخلافة العثمانية، وأن الخلاصَ يقتضي إعادة بنائها في ضوء الأسس التي قامت عليها في عهد الرسول ﷺ مقدماً قراءات متنوعة للسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، وطارحاً مقولة الدولة الإسلامية أو نموذج الخلافة التاريخي بوصفه المخرج من الحالة الجاهلية التي يشهدها عالم العرب والمسلمين. وبدوره تعرض هذا الخطاب لنقد شديد من الداخل الإسلامي، كما عرف تطوراً ملحوظاً في مفاهيمه وأطروحاته وتصوراته الفكرية والسياسية خصوصاً مع تيار الإسلام التنويري في تبنيه لمقولة الدولة المدنية الديمقراطية ونقده للخيار الإسقاطي لتجربة تاريخية مُتعينة ومحاولة استعادتها بشكل معطوب لا يميز بين القيم الملهمة والمرجعيات الحاكمة والأشكال التنظيمية، فيعجز عن فك الارتباط بين واقع النموذج السياسي الإسلامي وروحه الدافعة وقيمه الحضارية وثوابته الخالدة، بدل أن يتم إعادة بناء الدولة في ضوء الخبرة التاريخية الإسلامية الحضارية وخبرات الأمم الأخرى، واستيعاب تحولات العصر، مع التجديد الثوري في التراث، لإبداع الحلول العملية لمشاكل الحاضر وقضاياه وإشكالاته، لا الاستغراق في إشكالات الماضي.

ويمكن تصنيف ثلاثة اتجاهات متمايزة داخل الفكر

الإسلامي المعاصر، في **نظرتها إلى علاقة الدين بالسياسة**:

- اتجاهٌ يحصر نموذجَ الدولة الإسلامية في أشكالها التاريخية: أي: دولة الخلافة والدولة السلطانية بالاستناد إلى المرجعية الفقهية الوسيطة.
- اتجاهٌ يسعى إلى أسلمة الدولة الوطنية الحديثة؛ أي: إضفاء الشرعية الدينية على هياكلها المؤسسية البيروقراطية، مع تصويب منظومتها القيمية التشريعية.
- اتجاهٌ يتبنى الدولة الحديثة، ونمط العقلنة السياسية التي تقوم عليها، من منطلق تصورها الإجرائي الأداتي الذي لا يتناقض جوهريا مع المرجعية الإسلامية، بل يقبل شتى المقاربات القيمية[1].

وقد عرفت سنوات ما قبل الربيع العربي انفتاحاً نسبيّاً بين الطرفين العلماني والإسلامي، إذ نجد دعوة بعض المفكرين العلمانيين إلى بلورة نموذج علمانيّ يكون متصالحاً مع الدين؛ كمحمد الشرفي في تونس على سبيل المثال. في حين ذهب بعض الإسلاميين كالمفكر الراحل عبد الوهاب المسيري[2] إلى التميز بين العلمانية الجزئية التي لا تتصادم عقديّاً مع ثوابت الدين،

---

(١) انظر: عبد الله السيد ولد أباه، المسألة الدينية ـ السياسية بين الدولة الدينية والدولة الدين، الموقع الإلكتروني لمجلة التسامح، عدد ١٥. على الرابط:
http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id = 329

(٢) يمكن الرجوع إلى العمل الرائد للمفكر الراحل عبد الوهاب المسيري ﷺ، حول العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (جزأين) دار الشروق، ٢٠٠٢م.

والعلمانية الشاملة التي تستند إلى أرضية حضارية وتصورية منافية للدين، أسسها العقلانية المادية والنزعة الصراعية الداروينية، وذلك ضمن أفق حداثيّ جديد يستخدم عُدةً نظريةً ومنهجيةً رصينةً، هي أقرب إلى أدبيات اليسار الأوربي واتجاهات العولمة البديلة والحداثات الهجينة، وهو منحازٌ لذلك باسم الإستراتيجية النظرية المستقلة، كما برز اتجاهٌ واسعٌ ضمن الجاليات المسلمة في الغرب يقوده المفكر طارق رمضان[1] يحاول التأسيس لتصالح بين النظم العلمانية الغربية وممارسات التدين الإسلامي بنوع من الاستيعاب النظري والمنهجي والعملي لتجارب العلمنة في التجربة الغربية[2].

لكن، وللأسف الشديد، تعاني معظم هذه المقاربات قصوراً في التنظير، وضبابية في الرؤية، واعوجاجاً في المنهج، فقد فات الخطابَ الإسلامي وتياراتِه المتعددة الاستفادةُ العميقةُ من الأفكار الجديدة والمنطق الحجاجي عند المفكر طارق رمضان ولم يستفد أيضا مِن طروحات المفكر عبد الوهاب المسيري في أبعادها المعرفية والمنهجية والحضارية، وما تطرحه من آفاق ثورية في

---

(١) من أهم الأعمال التي أنجزها المفكر طارق رمضان حول إشكالات التجربة العلمانية في هذا السياق هي:

- Tariq Ramadan. Les Musulmans dans la Laïcité: Responsabilités et Droits des Musulmans dans Les sociétés Occidentales, Librairie Tawhid, 1998.

- Tariq Ramadan, Islam, La réforme radicale: Éthique et Libération, Presses du Châtelet, 2008.

(٢) السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة المسار والمصير - يوميات من مشهد متواصل، دار جداول، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، (ص١٠٩) و(ص١١٩). بتصرف.

التفكير الإبداعي والتطوير المنهاجي والنموذجي، وضيّع فرصة التفاعل المعرفي النقدي الجاد المتحرر من عقليات المؤامرة وآفات التبسيطية والاتهامات المجانية والنمطية الجاهزة، مما تشهده الفلسفة الإسلامية المعاصرة من مشاريعَ إبداعية وتجديدية مميزة، نذكر منها ما يلي[1]:

- مشروع الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمٰن الساعي إلى تجديد الدين من خلال نهضة عقلانية تستخدم الأدوات الكونية في النظر، لاستثمار آفاق المجال التداولي الإسلامي، تثويراً للقضايا ونحتاً للمفاهيم وإبداعاً للمقولات، مناهضاً بذلك مظاهر التقليد، ومناصراً للتجديد المرتكز على تحرير العقل وترسيخ الإبداع وتمكين الإنسان العربي من آليات التفلسف مرتكزاً على الأخلاقية والحوارية أفقاً لتأصيل الإبداع الفكري والفلسفي[2].
- هرمينوطيقا المفكر الإيراني عبد الكريم سروش الهادفة إلى تحرير معين الدلالة في النص الإسلامي، من منظور القارئ الراشد المنتج للمعنى[3].

---

(١) انظر: السيد ولد أباه، الدين والهوية، مرجع سابق، (ص١٠٦ ـ ١٠٧).

(٢) من أهم أعمال الفيلسوف المغربي الدكتور طه عبد الرحمٰن:

روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م. ـ سؤال الأخلاق في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠م. ـ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م. ـ روح الدين، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م. ـ تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م. ـ العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.

(٣) من أعمال سروش المترجمة إلى العربية:

- مشروع المفكر السنغالي بشير سليمان ديان الطامح إلى استئناف الإبداع الفلسفي في الإسلام من منظور الأدوات المعرفية الجديدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة مع رؤية متصوفة فلسفية[1].

- مشروع المفكر الكيني علي مزروعي الملتحم بالهوية الإفريقية الإسلامية، وما أنتجه من أعمال هامة في الدراسات الثقافية والتاريخية والحضارية حول قضايا الهويات والعولمة والإسلام والتنمية والحضارة[2].

أما التيار العلماني، فيصدر هو أيضاً عن خيار يتغافل، كما

---

* - التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ٢٠٠٩م. - العقل والحرية، منشورات دار الجمل، ٢٠٠٩م. - بسط التجربة النبوية، منشورات دار الجمل، ٢٠٠٩م. - السياسة والتدين؛ دقائق نظرية ومآزق عملية، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.

(١) يمكن الرجوع إلى: بشير سليمان ديان، الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال، ترجمة: السيد ولد أباه، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م. وأيضاً أعماله بالفرنسية الأخرى:

- Souleymane Bachir Diagne, 100 mots pour dire l'Islam, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002.

- Souleymane Bachir Diagne, Comment Philosopher En Islam, Panama, 2008.

- Souleymane Bachir Diagne, Islam et Société Ouverte: La Fidélité Et Le Mouvement Dans La Pensée De Muhammad Iqbal, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001.

(٢) يمكن الرجوع إلى أهم أعمال المفكر علي مزروعي الآتية:

- Ali Alamin Mazrui, Islam: Between Globalization and Counter-terrorism, Oxford: Africa World Press, 2006.

- Ali Alamin Mazrui, Africa's Islamic Experience: History, Culture and Politics, New Dawn Press, 2008.

- Ali Alamin Mazrui, African Islam and Competitive Religion: between Revivalism and Expansion, Vol. 10, n. 2, London: Carfax Publishing Company, 1988, 499-518.

يرى محمد عابد الجابري، الواقع العربي، ويحاول تعميم المشكل من إطاره الخاص إلى العام (أي: المجتمعات العربية كلها)؛ حيث أن «مشكلة العلاقة بين الدين والدولة كما نقلت إلى المجال العربي لم يتم بعد تبيئتها تبيئةً ملائمةً في الواقع العربي الفكري والحضاري كي تصبح معبرةً بالفعل عن همومه وتطلعاته، وليس عن هموم وتطلعات الواقع الأوربي الذي نقلت منه»[1]، كما يؤكد الجابري في معرض معالجته لهذه الثنائية بأنها ثنائيةٌ مزيفةٌ «لأنها تخفي مشكلةً أخرى حقيقيةً بصورة نسبية هي مشكلة الطائفية في بعض الأقطار العربية، وهذه المشكلة تعكس حقيقةً نسبيةً فقط؛ لأنها لا تعم الوطن العربي كله، وإنما يراد منها أن تنوب عن حقيقة كلية هي غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية في الوطن العربي من الخليج إلى المحيط»[2].

وفضلاً عن ذلك، يجب التنبيه على حقيقة واقعية، وهي أن مشكلة علاقة الدين بالدولة أو السياسة في المجتمعات العربية، تختلف من مجتمع إلى آخرَ من حيث الحدة والدرجة، بل منها من لم يعرف استشكال هذه العلاقة إن على مستوى السلطة أو المجتمع أو الفكر، وعلى الحقيقة، تكاد تكون مشكلة العلمانية محصورةً في الأقطار ذات التنوع الديني والطائفي والعرقي مثل لبنان وسورية ومصر والسودان والعراق، وبدرجات متفاوتة. أما

---

(١) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، (ص٥٩).

(٢) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، (ص١٠٧).

في باقي المجتمعات العربية، فلا تطرح فيها مشكلةُ الطوائف الدينية، إما بسبب عدم وجود الطوائف الدينية نهائياً، أو لأن الأقليات الدينية في تلك المجتمعات لا تمثل نسبة تجعل منها مشكلاً اجتماعياً، وبالتالي سياسياً[1].

وبذلك فإن «الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات، والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجاتٌ موضوعيةٌ فعلاً، إنها مطالبٌ معقولةٌ وضروريةٌ في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل وتفقد مشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية (. . .) فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق: حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج.»[2]، وهذا لا يعني بأي حال استبعاد الإسلام بوصفه مقوماً أساسيّاً لوجود العرب، أو إقصاءه من الفضاء العام[3].

وفي هذا الإطار، فإن السؤال الملح الذي يفرض راهنيته

---

(١) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، (ص١٠١ ـ ١٠٢). وانظر أيضاً: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م. وأيضاً: طارق أحمد المنصوب، الإسلام والتحديث السياسي في المجتمع العربي: جدل الحضور ودور الإقصاء، على الموقع الإلكتروني لمجلة التسامح على الرابط التالي:

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id = 524

(٢) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، (ص١١٣).

(٣) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مرجع سابق، (ص١١٤).

ليس هو فصل الدين عن الدولة، وإنما كيف «نجعل المنظومة الدينية قادرةً على التعامل مع إشكاليات المجتمع الحديث ومع التنوع الديني والاثني في المجتمع، بمعنى، أن المطلوبَ هو توليدُ منظومة إسلامية ذاتِ طابع إنسانيّ تتعامل مع كل المعطيات والمشاكل الراهنة. فشعار فصل الدين عن الدولة يتجاهل البعد الإنساني والروحي في الإنسان، ذلك البعد الذي إن لم يعبر عن نفسه من خلال قنوات شرعية، فسيأخذ أشكالاً متطرفةً غير عقلانية كما حدث في الصهيونية المسيحية وبعض الجماعات المتطرفة الإسلامية. فالقضية في النهاية، ليست فصلَ الدين عن الدولة، وإنما كيف نؤنسنُ الخطابَ الديني وحملته، وقد أخطأ العلمانيون حين فكروا بإمكانية فصل الدين عن حياة الإنسان»[1].

ومن جهة أخرى، فإذا كان المجال العربي الإسلامي لم يعاني أهله والمنتسبون إليه، من تغول الفكر الديني، ولم يعرفوا رجال كهنوت ولا تغول رجال الدين بالمعنى الكنسي، عكس ما حصل في التجربة الغربية التي تغول فيها الدين والمؤسسة الدينية الكنسية، فإن هذا المجال بالمقابل، شهد تجربةً مريرةً وقاسيةً تمخضت عن آفتين اثنتين؛ الأولى: آفة التضخم السياسي، وذلك بإيلاء الأولوية للمدخل السياسي اعتقاداً من أصحابه بأنه الأقدر على الإصلاح والأنجع في النهضة. والثانية: آفة الاستبداد الذي

---

(١) انظر: عبد الوهاب المسيري في حوار حول التدين والتفسير العلماني، (حاوره: حسام تمام) ١٥/٠١/٢٠٠٦م، في الموقع الإلكتروني أون إسلام، على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/90323-2006-01-15%2017-55-27.html

أصبحت معه الدولة غولاً حيث استحوذ على كل مقدرات الأمة ومؤسساتها، واحتكر كل فعاليات المجتمع المدني، باستخدام مختلف أدوات التسلط السياسي والعنف المادي، وتوظيف كل الرموز والتعبيرات والطقوس الدينية لخدمة النسق الاستبدادي؛ مما جعل الديني ورموزه ومؤسساته، بما هو وعاءٌ للأمة وحاضنٌ لها، ملحقاً وتابعاً للسياسي. فإذا كانت التجربة الغربية قد تمحورت حول كيفيّة تحرير الدولة من الدّين، وهو المسار الذي أسفر عن ثورات كبيرة لنيل هذه الغاية، فإن وجهاً من وجوه الإشكالية عندنا، هو كيف نحرّر الدّين من الدولة، ونمنعها من التسلُّط على الدّين، وأن يظلَّ هذا الأخير شأناً مجتمعيّاً متاحاً لكل المسلمين، ولسنا بحاجة إلى أن يفرض الإسلام بأدوات الدّولة؛ فالنّفوس تجافي كلّ ما يفرض عليها[1]، ومنهجُ الإكراه فاشلٌ، وأفقه محدودٌ، ونتائجه وخيمةٌ على المجتمع والإنسان، إذ سرعان ما تتوق النفوس إلى الحرية وتعود إليها.

إن المشكلة الرئيسة التي تعيق تطور الخطاب الإسلامي وتقدمه، هي ضعف اشتغاله على مفهوم الدولة، وتمييزه الواضح لهذا المفهوم عن مفهوم السياسة. كما أن المشكلة الرئيسة التي تعيق تقدم الخطاب العلماني هي غياب مفهوم السياسة كنشاط

---

(١) راشد الغنوشي، الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، ورقة مقدمة في ندوة «الدين والدولة في الوطن العربي» ١٥ ـ ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢م، الحمامات ـ الجمهورية التونسية. بتصرف. وأيضاً: محمد محفوظ، تحرير الديني الدولة المدنية طريقاً، مرجع سابق، (ص٢٩ ـ ٢٨).

متميز عن الدولة أو عن الصراع من أجل السلطة، وهذا التمييز هو الشرط الأول لبلورة مفهوم الدولة الديمقراطية والعمل على إنجاحها. فبسبب غياب المفهوم الصحيح للسياسة، تخلط الحركة العلمانية بين علمنة الدولة وعلمنة المجتمع، وتدفع بالمقابل كردّ فعل إلى تعميق المفهوم العقائدي للدولة لدى الطرف الآخر(١).

ولا يمكن للخطاب العلماني الخروجُ من هذا المأزق الحقيقي إلا بإدراك أن السياسة ليست من إنتاج الدولة، إنما هي بالأساس من إنتاج المجتمع، ولا تتحقق كعملية تكوين للإرادة الجمعية إلا داخل المجتمع، ومن خلال صراعاته وتوازناته وتفاعلاته، ولا تقوم الدولة إلا بتنظيم السلطة التي ترعى تنفيذ السياسات المنبثقة عن إرادة الجماعة. فالجماعة هي التي تقرر عبر الدولة (كوسيلة إجرائية محضة) ما تريد أن تكون عليه قيمها وأهدافها ورموزها. فالدولة لا تحدد أهدافاً ولا تبدع قيماً، ولكن المجتمع هو الذي يشكل مصدر القيم والسياسة، وهو الذي يربط أو يفصل بين القيم السياسية المدنية والقيم السياسية الدينية، وهو الذي يقرر ما ينبغي على الدولة أن تقوم به. ومن هذا المنطلق، يصبح الكلام عن دينية الدولة أو عن علمانيتها خلطاً مسبقاً بين النظام، بوصفه سياسةً تستلهم قيماً معينةً، وتستند إلى غايات محددة وترمي إلى تطبيق برنامج عمليّ في المجتمع، وبين الدولة، بوصفها وسيلةً إجرائيةً لتوليد الإجماع وبناء الأغلبية المحددة

---

(١) برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٧م، (ص٥٢٤). بتصرف.

لطبيعة السلطة وتوجهاتها. وإذا كان من الطبيعي أن يتم الاختلاف حول النظام السياسي والبرامج المعدة للتطبيق بين تيارات المجتمع المتعددة، فهذا هو معنى السياسة، فإنه من المستحيل للسياسة أن تتحقق إذا لم تكن هناك آليةٌ واضحةٌ للإجماع؛ أي: اتفاق عام حول طبيعة الدولة، وحول القواعد الإجرائية التي يتم من خلالها فرز الرأي العام واختيار البرامج السياسية[1].

وستظل السياسة مهما نزعت إلى الدولة وتحققت من خلالها، ممارسةً اجتماعيةً وفعاليةً جماعيةً تمتد جذورها الأساسية في المجتمع، وتستلهم قيمه وعاداته ودينه وتنبع منه. فلا يمكن للسياسة أن تستمد من خارج تراث المجتمع وثقافته وعقائده، وليس من الممكن تصورُ سياسة في المجتمع تتناقض مع القيم التي تستلهمها، ومع دين المجتمع وثقافته. أما التميز بين صلاحيات السلطة الدينية في الإسلام، بوصفها سلطةً معنويةً لا كنسيةً، وصلاحيات السلطة التنفيذية أو التشريعية، فهو تميز داخل الدولة نفسها يتعلق بتقسيم العمل داخل مفهوم السياسة ذاته، فهو أصل التقدم والتطور في عمل المؤسسات وفي مقدمتها الدولة[2].

إن المشكلة التي تطرحها السياسة العربية على الإسلاميين والعلمانيين معاً أصعب من مسألة التنافس على الحكم وتوزيع السلطة. فالأزمة ليست في التناقض الحتمي بين الدين والسياسة،

---

(١) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٢٥).

(٢) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٢٦) بتصرف.

بقدر ما هي التعبير التاريخي عن إفلاس الدولة الوطنية، وانهيار السياسة العربية الحديثة الكامنة في أصل تكونها ونشأتها، فقد حرمت نفسها من عناصر التماهي التقليدية التاريخية الدينية والقومية. لقد أدى فصلها عن الماضي التاريخي، وعن الهوية العربية الإسلامية، إلى تسطيحها وإضعاف هامش مبادرتها التاريخية. ولذلك، كان لا بد لهذه الوطنية التي قامت عليها، المفقرة والمفتقرة إلى أي حقيقة تاريخية أو هوية حضارية أو حتى انتماء معنويّ، من التحول إلى وطنية خدمات، وأصبحت الحقيقة الأخلاقية الوحيدة للدولة العربية هي الإعالة العامة[1].

ولذلك، فإنه من الصعب بناءُ تصور للسياسة والاجتماع السياسي على أرضية فكرية مستوردة أو على مرجعيات فاقدة للمعنى، بمعنى أن حتميةَ التحيزات الفكرية والحضارية المستلهمة من تراث وقيم وذاكرة وثقافة المجتمعُ مسألة غايةٌ في الأهمية، ويكون التدافع حولها من وعبر المجتمع، والدولة عاكسةٌ إجرائيةٌ لهذا التدافع والانحيازات ولما ستقرره الإرادة الحرة للجماعة عبر الآليات الديمقراطية المحددة. ولا يمكن الرهان على بناء مضمون عقديّ للدولة، يقطع مع خيارات المجتمع وتوجهاته ونظامه العام، ولقد ضيع التفكيرُ الإيديولوجي الفرصةَ أمام التجديد الديني الإسلامي في أبعاده المعرفية والفلسفية والمقاصدية وأمام البناء الحديث للدولة الوطنية على أسس حديثة متجددة ومتحيزة، بسبب

---

(١) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥١٩) بتصرف.

موقف العداء من الدين، الذي كان رد الفعل المقابل له هو الجمودُ على الإسلام تراثاً وفكراً وتجربةً وممارسةً بمنطق معركة الحفاظ على الهوية وحماية المرجعية، لتتحول المعركة إلى صراع حول الدولة، وبرنامج تملّكها، بل والاستيلاء عليها لحسم إشكال علمنة أو ديانية الدولة. وكانت النتيجة، بسبب تفكك المرجعية الناظمة الكلية، ضياع جهود التفعيل الثوري للمرجعية الإسلامية في بعدها الحضاري المتفاعل مع واقع المسلمين ومستجداتهم وحاجاتهم وأولوياتهم في النهوض والإصلاح.

المبحث الثاني

الربيع العربي بين عائق الصراع ووعي التحديات

لقد استمر النقاشُ الحادُّ بين تيارات الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وظلت تفاعلات قضية العلاقة بين الديني والسياسي مفتوحةً منذ قرنين، ولم يتوصل فيها إلى إجابة كافية وشافية ومحددة ومجمع عليها، لكن المدَّ الثوري أثار النقاش من جديد، وأعاد الاستقطاب حولها متجلياً في ثنائية الدولة المدنية والدولة الدينية، وما واكبها من تداعياتها ومن إنتاج خطابات مأزومة ومصيمة، ومن افتعال معاركَ وصراعات التخويف والتخوين ربطت سؤال السلطة بسؤال الهوية، وعمّقت من الشرخ في لحظة البحث عن توافقات تاريخية، وبناء كتلة حضارية لإنجاح عملية التحول الديمقراطي. فظهرت بحدة ثنائيات الإسلامي/العلماني، والصور النمطية الجاهزة والتصورات المسبقة، وضيق الأفق لكل واحد عن الآخر، مما أنتج لغةَ مع أو ضد، وفرض الاختيار في أي صفّ ينبغي الاصطفاف، وضمن

أي إطار، ووظف هذا الصراع في المجالات الانتخابية والدستورية والقانونية والقضائية بطريقة تبحث عن التأزيم والانسداد، وتعجز عن وعي لحظة التحول الثوري التي تقتضي بناء نقاشات وجدالات وحوارات إيجابية، تتجاوز منطق ما قبل الربيع العربي، وتنهل من روح الثورة قيماً وفضاءات وأنساقاً في التفكير، منحازة لاختيارات جديد منسجمة مع خيارات الأمة.

لقد انعكست الحالة الانقسامية فكرياً وسياسيّاً وإعلاميّاً حول ثنائية الدولة الدينية والمدنية، ووقع بينهما وفيهما التباسٌ كبيرٌ، فمن حيث المفهوم، ليس هناك مفهوم الدولة المدنية في الأدبيات الغربية. ومن حيث الخبرة، لا يمكن قياس الخبرة الغربية على الخبرة الإسلامية. ومن حيث الواقع السياسي، لا نستطيع أن نعمم من خطابات محدودة على خبرة الحضارة الإسلامية والنماذج التاريخية فيها[١]. كما أن معنى الدولة المدنية يفيد معنى «ضد الدولة العسكرية»، وبالتالي، مفهوم الدولة المدنية لا يقدم أيَّ نموذج للحكم لحل إشكال العلاقة بين السياسي والديني.

إن تعبير الدولة المدنية (civil state) له وجودٌ محدودٌ في الأدبيات الغربية، لكن ليس بمعنى الدولة المدنية، وإنما بمعنى

---

(١) حوار مع الدكتور سيف الدين عبد الفتاح في الموقع الإلكتروني أون إسلام، على الرابط:

http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/124384-2010-09-14-12-24-41.html

«الحالة المدنية»، وهو تعبيرٌ استعمله بعض فلاسفة العقد الاجتماعي للإشارة إلى الحالة المناقضة لحالة الطبيعة الأولى قبل الدولة، وللحرية المعنوية المكتسبة التي تجعل الإنسان سيد نفسه، كما عبر بذلك روسو في العقد الاجتماعي. وبعد نشوء الدولة لم تكن هناك حاجة إلى تسميتها بالدولة المدنية؛ لأنها في الأصل كذلك، فالدولة كيانٌ يقيمه مدنيون، وليس الكهنة أو العسكر، على أساس التراضي بينهم وفق قواعد أبدعوها بأنفسهم. أما في المنطقة العربية فقد أقحم تعبير الدولة المدنية للتهدئة والوساطة بين متخاصمين، وليعمل كآلية لفض النزاع بين الدولة الكهنوتية التي يرفضها الإسلام أصلاً والدولة العلمانية التي لم تعد مستساغة لأسباب تاريخية وثقافية كثيرة ومتنوعة[1].

قد تكون العلاقة بين الدولة الحديثة والدين في تجربة تاريخية معينة، تقبل التوفيق والتداخل والتعايش بل والانسجام. فالدولة الحديثة ليست حاضنةً للدين، ولا هي خصمٌ له، ولا تعتبره شرطاً لقيامها، ولا ترى في تهميشه شرطاً لبقائها، وإنما تتخذه إطاراً ومرجعيةً مرنة للحفاظ على الهوية والأخلاق العامة. فالدولة المدنية أداةٌ للتوزيع ولتدوير السلطة والقبول الطوعي بالتخلي عنها بعد الوصول إليها[2]، فالقائمون عليها يختارهم

---

(١) إبراهيم عرفات، الدولة الدينية والدولة المدنية: تعارض أم توافق؟ ورقة مقدمة في ندوة الإسلاميون والثورات العربية، مركز الجزيرة للدراسات، ١١ ـ ١٢ سبتمبر ٢٠١٢م.

(٢) إبراهيم عرفات، الدولة الدينية والدولة المدنية: تعارض أم توافق؟ مرجع سابق.

الناس. ومصير البلد لا يقرره فردٌ؛ لأن كل الناس فيه سواءٌ، يتمتعون بحق المواطنة الذي يقرر لهم المساواة في الحقوق والواجبات. وإدارة الوطن تعود للمؤسسات المنتخبة من لدن المجتمع، أما رأس الدولة، فكلامه يؤخذ منه ويرد، وهو قابل للمراجعة والمساءلة والمراقبة. بل ومن الفلاسفة من يتحدث عن بعد أخلاقي للدولة المدنية، إذ يرون أنها لا تقوم فقط بقيام المؤسسات وتحقيق المساواة بين المواطنين، بل تقوم أيضاً بتحقيق الرقي في السلوك الاجتماعي، الذي بمقتضاه تسود قيمُ وأخلاقُ المدن التي يفترض أنها الأكثر تهذيباً[1].

إن طغيان هاجس الصراع السياسي والإيديولوجي والانتخابي الضيق الذي وظفته القوى المضادة ونخبةُ ما قبل الربيع العربي وتضخم التوتر الإعلامي المتصاعد في المشاهد الثورية العربية وما بعدها، وبدرجة أقلٍّ في النماذج الإصلاحية للحكم، غيّب النقاشات العلمية الهادئة والرؤية المعرفية المتكاملة، وصرف النظر عن الانشغال الحقيقي بكيفية بناء أسس الدولة الديمقراطية، والتفكير في سبل حل المعضلات الاجتماعية والاقتصادية والتنموية المتراكمة منذ عقود، لصالح تركيز الصراع على مقولة الدولة المدنية، وجعلها فرصةً لإقصاء الإسلام وتصفية المرجعية الحضارية للأمة، وكبح المد الإسلامي الصاعد في المنطقة.

---

(١) فهمي هويدي، الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية، موقع الجزيرة نت، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/f2c4ae2d-3637-43f4-98c5-cd749ecaad9a

وينبه رفيق حبيب في دراساته العميقة والمميزة[1] إلى خطورةِ انجرارِ وضع ما بعد اللحظة الثورية إلى الثنائيات التصنيفية والإيديولوجيا المنغلقة، ونفي كلٍّ طرف للآخر في حمأةِ صراع دارويني على الدولة، مؤكداً أن خروج الناس في دول الربيع العربي، لم يكن على أساس ثقافيّ أو حضاريّ، ولم يكن خروجاً على أساس الموقف من مسألة الهوية، بل كان خروجهم تعبيراً عن موقفهم من طبيعة النظام الحاكم، وكان ثورةً على الاستبداد والطغيان. لكن مرحلة ما بعد الثورة، تحولت إلى حالة الفرز على أساس الهوية، وكأن المجتمع بعد الثورة، يختار لنفسه صورة الانتماء العام، التي يفرضها على الدولة، ويحقق بها قاعدة وحدة المجتمع داخل إطار الهوية، حيث أن تعميق النزاع الطائفي الاجتماعي، والنزاع حول الهوية الحضارية، يعيق أي محاولة لبناء ديمقراطية، وإذا لم يتم تجاوز ثنائية الإسلامي العلماني، وحالة الانقسام الداخلي، وإذا لم يتم الكف عن اللجوء إلى منطق الطائفية كمعيار للحسم في الخيارات السياسية، فإن الوضع سيزداد تعقيداً وتأزماً، مما سيجعل منه خصوم الوحدة وقوى الاستبداد الناعمة مبرراً لترجيح نموذج النظام القائم على تسييس الأبعاد المذهبية والطائفية وتوظيفها لتفويت فرصة بناء الدولة القائمة على الوحدة الوطنية والنهج الديمقراطي. فكلما زاد تأثير

---

(١) يمكن الإشارة في هذا السياق على سبيل المثال لا الحصر إلى الدراسات المعمقة التي أنجزها المفكر رفيق حبيب في تحولات المجتمع والدولة بعد الربيع العربي، انظر الموقع الإلكتروني: www.rafikhabib.com

المختلف عليه بين مكونات المجتمع، تشكل مجتمع الطوائف المفككة، وكلما زاد تأثير المتفق عليه بين مكونات المجتمع، تشكلت الجماعة الوطنية الحاضنة لكل طوائف المجتمع[1].

كما يصف رفيق محاولات إعادة تشكيل مجتمع ما بعد الثورة ضد خياراته الثقافية والحضارية بالفاشلة، فـ «إذا كانت محاولات إعادة تشكيل المجتمع على أسس مستمدة من الثقافة الغربية قد فشلت في زمن الاستبداد، كما فشلت قبل ذلك في زمن الاستعمار، فإنها سوف تفشل في زمن ما بعد الثورة؛ لأن الحرية التي يتمتع بها المجتمع بعد الثورة، أنهت دورَ أيِّ سلطة مهيمنة عليه. والمشكلة ليست في وجود اختلاف حول الهوية، ولكن المشكلة تكمن في عدم تشكل قواعد تحكم إدارة الخلاف داخل المجتمع، فكلما زاد النزاع الاجتماعي، ظهر هذا النزاع في العملية السياسية، وتأثر بحالة التنافس الانتخابي، فتصبح الانتخابات مناسبةً لتعميق حالة النزاع الداخلي أو حالة الاحتقان والتعصب»[2].

إن إحدى التحديات الكبرى في حقبة ما بعد الثورة ومرحلة الانتقال الديمقراطي تتمثل في كسب التحديات الاقتصادية

---

(١) رفيق حبيب، الديمقراطية الطائفية.. خيار علماني!، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي، الموقع الإلكتروني للدكتور رفيق حبيب، يوليو ٢٠١٢م. انظر الموقع الإلكتروني: www.rafikhabib.com

(٢) رفيق حبيب، الفرز على الهوية: مجتمع ما بعد الثورة، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي أكتوبر ٢٠١٢م. انظر الموقع الإلكتروني: www.rafikhabib.com

والاجتماعية من مدخل دمقرطة الدولة وإعادة توزيع السلطة والثروة وتفكيك البنية الاستبدادية ونخب الدولة العميقة التي احتكرت السلطة والثروة، ووظفت أنساق القيم والمعرفة والإعلام والثقافة لتأبيد تسلطها على رقاب المجتمع، وإفقاد المعنى للسياسة والقيم والثقافة بداخله؛ والتوجه نحو بناء نخب بديلة جديدة (فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية) حاملة لمشروع الإصلاح والدمقرطة والنهضة. وهذا يقتضي الحد من تسلط الدولة على الدين ومؤسسات المجتمع عن طريق تحرير الدين من قبضتها. أما الدولة، فهي متحررةٌ بالأصالة من كلّ شيء عدا قيمها ومصالحها الخاصة، وليس ثمةَ دينٌ حصريٌّ ومؤسسيٌّ يحصي أنفاسها ويحول دون إطلاق حركتها، بل الدولة هي الكابحة لحركة المجتمع والمتسلطة على مؤسساته العامة[1]، ومن ثم، فمسار الانتقال الديمقراطي وتفكيك البنيات الاستبدادية والإرث التسلطي ليس مساراً خطياً واضحَ المعالم والأسس، فلا وجود لوصفة جاهزة صالحة للتطبيق؛ لأن هذه المرحلة تشهد مسارين متنافرين: مسارُ تفكيك الإرث التسلطي والنسق الإستبدادي، ومسارُ إعادة تركيب السلطة وإعادة بنائها من جديد، وهذا ما أكده اختلافُ وتنوعُ التجارب المقارنة في الانتقال الديمقراطي سواء في الحالة الإسبانية أو تجارب بلدان المعسكر

(١) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مركز صناعة الفكر، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، (ص١٦٨).

الشرقي أو بلدان أمريكا اللاتينية أو جنوب إفريقيا[1].

إن مسارات التحول من الأوضاع الثورية إلى الأوضاع الديمقراطية مليئةٌ بالتحديات والتعقيدات البنيوية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، بحيث لا يمكن اختزالُ تشابكاتها وأبعادها في مستوىً واحد للتحليل؛ لأن المشكلةَ تطالُ وضعاً أعمقَ هو طبيعة الدولة العربية الحديثة التي لديها ممارساتٌ عميقةٌ وتقاليدُ عريقةٌ وآلياتٌ عتيدةٌ في السيطرة والاستحواذ وتأميم المجتمع والتحكم في السلطات المادية والرمزية، وهي بطبيعتها تميل إلى التسلط وإلى الاستحواذ بأشكالها المختلفة، مما أنتج نسقاً استبدادياً ذا نزوع مركزيّ سلطويّ وهيمنيّ يتحدد في هاجس تحكم السلطة في مجالها السياسي، والسعي إلى إعادة انتشارها عبر المحيط. فصار فيها الفساد منظومةً عصيةً ومعقدةً ذات أبعاد سياسية واقتصادية وإدارية وإعلامية.

فهو نسقٌ قائمٌ على نخبة ضيقة (أسرة أو طائفة أو جهاز عسكري أو حزب حاكم) محتكرة للقرار والسلطة والثروة، جاعلة مصادر ومجالات إنتاج نسق القيم والمعرفة خادمةً لتزاوج نسقي السلطة والثروة ومحافظة على شبكة الروابط السياسية والأمنية

---

(١) لطيفة الأخضر (تعقيب) على مصطفى الفيلالي في دراسته حول الثورة التونسية والبناء الديمقراطي، في: الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، (ص٣٢٣).

والاقتصادية بمنطق زبونيّ يعكس علاقتها بصنع القرار. كما قام هذا النسق المركب بتنمية عصبيات وطوائفَ محيطة به، حيث سعى إلى توظيفها وتسييسها في صراعاته الداخلية، ووصل الأمر إلى محاولة تهيئة الظروف لقاعدة التوريث واختراع جُمْلُكيات، من خلال منع ظهور فاعلين سياسيين واجتماعيين مستقلين عنها، وتفكيك أيّ مؤسسات فاعلة للمجتمع تتمتع بقوة مادية ومعنوية لها فعاليةٌ وتأثيرٌ على بنية السلطة. لهذا كان هدف السلطة من تبني النهج السلطوي، أسلوباً سياسياً وحيداً، هو تقوية السيطرة ودوامها.

وبناء عليه، فإن القول بحيادية الدولة هو مجرد ادعاء نظريّ. فبنية الدولة الحديثة توسعيةٌ هيمنيةٌ، وهذا بالتحديد، ما عبر عنه ابن خلدون في كون الملك بطبعه يميل إلى الانفراد، إذ «رأت النخبة الحديثة التي نشأت في ظل الاستعمار بالدولة الوطنية كنتاج للاستقلال، وكدولة قائمة بذاتها، غاية طموحاتها. فهي أداة التحديث والتعليم وإصلاح المجتمع. وهي الأداة في مواجهة التحدي أمام تقدم الغرب وتخلف العرب، ولذلك استخدمت نخبة المرحلة الوطنية الحداثية والنهضوية الدولةَ بكثافة وضخمتها إلى أن أصبحت غايةً قائمةً بذاتها»[1]؛ فكلُّ توظيف مبالغ فيه للدولة يقود حتماً إلى تقديسها، في حين أن المطلوب هو نزعُ القدسية عنها وتوجيه الاستثمارات المادية والمعنوية نحو المجتمع. إننا إذا

---

(١) عزمي بشارة، في المسألة العربية، مرجع سابق، (ص٦٦).

لم نقلل من التوظيف المعنوي في الدولة، ولم نعمل على تهميشها النفسي والكف عن عبادتها، فلن يكون في مقدرتنا السيطرة عليها والتحكم بها[1].

إن النقد الجوهري لهذه الإشكالية في الدولة، لا يستهدف مركزية الدولة ذاتها، بقدر ما يستهدف احتكاريتها المطلقة، في ما يتعلق بتنظيم الجماعات والمجتمعات، بحيث تتحول هذه المجتمعات تجسيداً مظهرياً للدولة وروحها ودستورها، بل بمثابة الهوية والماهية لها والحد الذي يفصلها عن غيرها. وبالمقابل، نحتاج إلى التقليل من الرهان على الدولة وموقعها ومكانتها في الممارسة والوعي، بل يجب نزع القدسية عنها وتحويلها من جديد إلى جهاز إجرائيّ، وإعادة التقدير إلى المجتمع وللسياسة بوصفها قيماً وسلوكاً وتوجهات نابعة من المجتمع ومهيكلة له[2].

ما تؤرخ له حركة الثورة العربية هو انحسار ذلك النموذج المستبد في الحكم السياسي الذي تشكلت معالمه في القرن المنصرم، وقد شرحنا بعض سماته ومعالمه في السطور السابقة، فهو تطبيقٌ لنموذج دولة يناسب مجتمعات أخرى، لها طبيعةٌ مختلفةٌ، ولها هويةٌ حضاريةٌ مختلفة أيضا[3]، فالثورة ليس فقط إنهاءٌ لمرحلة ساد فيها نموذج الدولة الاستبدادية، بل هو إسقاطٌ أيضاً للنموذج التنموي التسلطي القائم على تجميع رأس المال

(١) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٣٧ ـ ٥٣٨).

(٢) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٧٠).

(٣) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، مرجع سابق.

عند فئة، أو بعبارة القرآن الكريم: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر: ٧].

ذلك أن «الظلمَ مؤذنٌ بخراب العمران»[1]، حسب تعبير ابن خلدون، إذ أن «العدوان على الناس في أموالهم ذاهبٌ بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها، انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته، يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك، لذهابه بالآمال جملةً بدخوله من جميع أبوابها. وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته. والعمران ووفوره ونفاق أسواقه، إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب، كسدت أسواق العمران وانتقضت الأحوال وابذعر[2] [تفرق] الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله

(١) ابن خلدون عبد الرحمٰن، المُقدِّمة، تحقيق: أبو عبد الرحمٰن عادل بن سعد، الدَّار الذَّهبيَّة، الطَّبعة الأولى، ٢٠٠٦م، (ص٣١٢).

(٢) جاء في لسان العرب: ابْذَعَرَّ الناسُ تفرقوا وفي حديث عائشة ابْذَعَرَّ النفاق أي تفرق وتبدّد. انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (بذعر)، (٤/ ٥١).

حال الدولة والسلطان، لما أنها صورةٌ للعمران، تفسد بفساد مادتها ضرورةً»[1].

وهكذا يشير ابن خلدون إلى أن الظلم هو العدول عن العدل الذي به كثرة المال ونماؤه، إذ يؤدي لآفات عظيمة؛ أولاها: الخدمات الزائدة عن الحاجة، وثانيها، تتجلى في وجوه إنفاق السلطان الأموال عن عدة طرق منها كثرة نفقة السلطان في خاصته لانغماسه في نعيم الترف، أو ما يعرف اليوم بالفساد الإداري، والآخر، في كثرة ما يحتاج إليه في عطاء الجند، أو بمعنى آخر، تضخم حصة ميزانية الدفاع والأجهزة الأمنية في الميزانية بحيث تفقر باقي القطاعات، وكذلك نخب الدولة لأخذهم بما أخذ السلطان بحيث يستشري الفساد والمحسوبية إلى كل قطاعات الحكومة، مع ضعف في النظام الضريبي وضعف الحامية عن جباية الأموال من الأعمال القاصية، [2] وأما الآفة الثالثة، فهي تجارة السلطان، والتي عدّها ابن خلدون من أعظم الآفات «المضرة بالرعية المفسدة للجباية»[3] فالذي يخل بحفظ العمارة، هو اختلال ميزان العدل؛ لأن العدل تحفظ به العمارة، والظلم يخل بحفظها، ويترجم الظلم في البلد من خلال وضع

(١) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، (ص٣١٢).

(٢) أسامة قاضي، العدل أساس العمران الاقتصادي: ابن خلدون والاقتصاد السياسي، في الموقع الإلكتروني للمركز العربي للدراسات والأبحاث، على الرابط:

http://www.arabiccenter.net/ar/news.php?action=view&id=808&PHPSESSID=814004f19887378d06-d49edcb22b0fbf

(٣) المقدمة، مرجع سابق، (ص٣٠٦).

الضياع في أيدي الخاصة، وكذلك يقوم المفسدون، كما يقول ابن خلدون «بالعدوان على الناس في أموالهم»[1]، مؤكداً على مركزية العدل لأنه لا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعدل، فالذي «ينمي الجباية ويثريها ويديم نماءها إنَّما يكون بالعدل في أهل الأموال والنظر لهم، بذلك تنبسط آمالهم، وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها، فتعظم منها جباية السلطان»[2].

وبعد أن تبين لنا مأزق النموذج العربي السائد في نظرته لإشكالية الدولة والدين والعلمنة، حيث حال الصراع الإيديولوجي عن أي إمكانية للتفكير المركب والتنظير الحضاري والتحليل المعرفي لعلاقتنا بالحداثة وبمفاهيم الدولة الحديثة، وسقوطنا في آفة التغريب واستيراد النموذج المعرفي الغربي، أصبح من الضروري أن نتساءل: كيف يمكن التفكير في نموذج مأمول لدولة الربيع العربي؟ وما هي أهم محدداته ومبرراته؟ وما هو النموذج البديل المقترح؟

هذا ما سنحاول تأسيسه في الفصل الموالي بشكل اجتهاديّ ونسبيّ، ننطلق فيه من منظور حضاريّ بعمق معرفيّ مركب.

---

(١) المقدمة، (ص٣١٥).

(٢) المقدمة، (ص٣٠٨). وانظر: أسامة قاضي، العدل أساس العمران الاقتصادي: ابن خلدون والاقتصاد السياسي، مرجع سابق.

الفصل الثالث

أي نموذج بديل لدولة الربيع العربي؟

إن الدولة الحديثة، كما تبلورت في الغرب وتشكلت عبر التاريخ، وفي خريطتها المفاهيمية وبنيتها السياسية ومنطقها الحداثي، قامت أصالةً على مواجهة الكنيسة والسعي لإنهاء حالة الحروب الدينية، وبالتالي، فقد نشأت بحساسية مفرطة تجاه الدين وهويتها، وتأسست جيناتها الوراثية على افتراض تهميش الدين وتوقع نهاية قوته الروحية والاجتماعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد خلقت الدولة الحديثة آليات لحل مشاكل الصراع والنزاع وحماية الأمن والاجتماع البشري والحفاظ على حالة التمدن واحتكار العنف، الذي يستبطن أبعاد التحكم والهيمنة، إذ مارست الدولة الحديثة حكماً مركزياً، يقوم على الأصل الأكبر: أن الدولة مصدرُ الشرعية، ومنها تصدر القوانين؛ وتؤسس عملية التقنين لسيطرة الدولة الشاملة على التعليم، والاقتصاد والتجارة والنقد، والاتصال، والإسكان، وأنماط السلوك والعقاب والملكية والأمن، والأرض والحدود. فتفترض الدولة، باعتبارها أحد تجليات الأمة، الولاءَ الكامل، الذي يؤسس في المقابل لفكرة أن قرارات الدولة وسياساتها تعتبر تعبيراً عن إرادة الأمة، وأن النص الدستوري يعد تعبيراً على سيادة الشعب وعلى أنه مصدر السلطات، كما يؤسس كذلك لمبدأ الخيانة بكافة مستوياتها

ودرجاتها. وهكذا تعد الدولة الحديثة في مهدها الأوروبي دولةً علمانيةً بامتياز[1].

وإذا كان تاريخ تشكل جينات الدولة الحديثة في التجربة الغربية قد نما في ظل حساسية من الدين وضمن موقف الصراع منه، وهي حساسية متفاوتةٌ من تجربة لأخرى، سواءٌ في تجربة إقصاءه وتهميشه واستئصاله، أو في تجارب الحياد نحو الدين أو حضوره بشكل متحكم فيه. ومهما تنوعت وتعددت طبيعة الحساسية من حساسية مفرطة وحادة إلى حساسية حيادية، فإنها تظل محكومةً في تكونها بالتصارع مع الدين، غير أنه لا تعدو أن تكون تجربة الدولة الحديثة الغربية إمكانا واحداً من الإمكانيات الممكنة للدولة الحديثة، وهذا الإمكان، لا يمنع من قيام إمكانات أخرى تؤسس لعلاقة جديدة ومغايرة مع الدين. فالدولة في المجال التداولي العربي الإسلامي ينبغي أن تقوم على أساس التفاعل مع الدين كمرجعية عليا نهائية، واعتبار قيم العدل والحرية قيماً حاكمةً في فلسفة نموذج الحكم الإسلامي، فضلاً عن إبداع آليات وأساليبَ جديدةَ لتفكيك النسق الاستبدادي، سواءٌ كان دينياً أو حداثياً؛ لأن إنسانها متفاعلٌ وجودياً مع الحقيقة الدينية.

لكن للأسف، ظل قانون التغلب على الخصم الإيديولوجي هو الأسلوب المتبع في معالجة إشكالات الدولة والدين والعلمنة،

---

(١) انظر: بشير موسى نافع، الإسلام، الإسلاميون والدولة الحديثة، ورقة ألقيت في مؤتمر لمنتدى الشرق، ٢٠١٢م.

حيث يحرص كل طرف على حشد أكبر قدر ممكن من التهم والصفات القدحية التي يراها قادرةً على تحطيم خصمه وإلحاق الهزيمة به، وهي ممارساتٌ تنتمي إلى عهد ما قبل الربيع العربي لأنها تقوم على استحمار ثورة «عودة الجمهور إلى الفضاء العام»، ولا تستحضر التحولات العميقة الحاصلة في بنية المجتمعات العربية ووعيها، مشككةً في الذاتية العربية الجديدة، وذلك في تغييب كليّ للأسئلة الكبرى والقضايا المصيرية في الوطن العربي لصالح قضايا إيديولوجية يحكمها منطق التغلب على الخصم وخيار الاستئصال أو الإقصاء أو التشويه. فطبيعة البدائل المطروحة في الحقل الإيديولوجي الليبرالي والعلماني عاجزةٌ عن إدراك النماذج التاريخية التي استوعبت الدين وأقرت بصدقيته بوصفه حمولةً معرفيةً وروحيةً وثقافيةً ومجتمعيةً وحضاريةً.

وقد انتبه يورغن هابرماس في ملاحظاته السوسيولوجية الدقيقة إلى الدور العميق الذي يقوم به الدين في الفضاء العمومي، وعلى الخصوص في التجربة الأمريكية، حيث أكدت مقاربته الجديدة على انخراط التيارات الدينية المحافظة في النسق السياسي بشرط نقل الأفكار الدينية إلى مقترحات قوانين قابلةً للتداول في السياسات العمومية. كما طرح نظرته النقدية للفرضية القائلة بحتمية تلازم التحديث والعلمانية، المؤدي بالضرورة إلى إقصاء الدين من الفضاء العام، لذلك نجد هابرماس يدعو إلى إعادة التفكير مجدداً في دور الدين في مرحلة المجتمعات الغربية التي يطلق عليها مصطلح «مجتمعات ما بعد العلمانية»، والنظر

إلى هذه المرحلة باعتبارها مساراً تكاملياً بين العلماني والديني، وهو تغيير في نظره لبنية العلاقة الحاكمة في النظم اللائكية في نظرتها لكل من الدين والسياسة، إثر تغير الفضاءين الديني والسياسي نفسيهما، مشيرا إلى أن من مصلحة الدولة الحديثة مراعاة مصادر الثقافة والقيم الحاضنة لأبعاد التضامن بين الجماعات والمساهمة في بناء وعيهم بالقيم[1]. فالذين ينادون بالعلمانية الشاملة والمكافحة، لا يدركون التراجعات الكبرى التي عرفها الفكر الفلسفي، كما يتناسون عودة الدين بقوة من منفاه، بعد أن افترضوا نهايته وانقراضه. فالمسار البشري ليس واحداً، والتاريخ ليس خطياً، بل هو مفتوحٌ على تجاربَ متنوعة ومختلفة، ذلك أن تطوير مسار العقلانية السياسية في التجربة العربية، يمكن أن يتأسس ضمن مسار تجديديّ وإصلاحيّ عميق للدين، يكون فيه إعادة تشكيل النسق القيمي للثورة ضمن الإطار المدني والثقافي لينعكس على طبيعة الأنساق السياسية، وهذا مسارٌ مفتوحٌ وتعدديٌّ ينظر إلى فلسفة الإسلام بوصفها رؤية للكون وللعالم في السياق المدني العام.

إن الدولة التي ينبغي للمسلمين أن يسعوا لبنائها ليست نموذجاً جاهزاً، وإنما هي ما ينتج عن الإرادة الحرة للأمة،

---

(١) انظر: يورغن هابرماس، في كل من:

- Jürgen Habermas, Entre Naturalisme Et Religion: Les Défis de La Démocratie, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Alexandre Dupeyrix, Gallimard, 2008.

- Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, The Power of Religion in the Public Sphere, Columbia University Press, March, 2011.

وبالتراضي بين أفرادها وجماعاتها[1]، فليس هناك نموذجٌ واحدٌ وجاهزٌ ونمطيٌّ للدولة الإسلامية المدنية أو للدولة الحداثية المدنية، كما أن خيارات التقابل بين النموذجين وهميةٌ واختزاليةٌ، وهي مليئةٌ بالتأزيم والتشويش والاستقطاب حول الدولة المدنية والدينية، وقاصرةٌ عن استيعاب طبيعة اللحظة الحضارية التي يمر منها الوطن العربي، فالمطلوب من كل تجربة أن تبدع نموذجها الخاص المتفاعل مع واقعها المحلي وخصوصياته التاريخية والسوسيوحضارية، ومرجعيتها وهويتها، والإفادة من تجارب الحداثة المتنوعة والمتعددة والغنية الممثلة في بناء تجارب الديمقراطية والحرية والمواطنة، والانخراط الجدي الواعي في طرح الأسئلة الحقيقية المقلقة من قبيل: «كيف نوفق بين الحرية والنظام؟ كيف نؤسس للحرية؟ كيف ننظم أنفسنا بالحرية، وليس بصوت السلطان؟ كيف نقبل نتائج الديمقراطية؟ بل كيف نوطن أنفسنا على الديمقراطية؟ وكيف نعيد تنشئة الذات على أساس قيم التعايش وعدم الإقصاء؟»[2] والناظر لهذه الإشكالات ينتهي إلى أنها في المحصلة محكومةٌ باستعادة سؤال كيف ننهض؟ وسؤال كيف نعيد تشكيل المجتمع السياسي؟ و«كيف التخلص من الحداثة

---

(١) عبد الوهاب الأفندي، لمن تقوم الدولة الإسلامية، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، (ص٢١٧).

(٢) راشد الغنوشي، ورقة ختامية، في: الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق، (يوسف الصواني، عبد الإله بلقزيز تحرير) بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، (ص٩٧٨).

والأصالة المشوهتين للانتقال إلى الحداثة الأصيلة التي هي عينها الأصالة الحديثة؛ بمعنى التطابق بين حقوق الإنسان ومقاصد الشرع التي لا تتنافر قيمه مع قيم العقل. فالشرع والعقل، كلاهما يسعى إلى الحقيقة (العلم والعقيدة) ويريد تحقيقها (العمل والشريعة) وهو معنى التواصي بالحق والتواصي بالصبر»[1]، وكيف نبدع نموذجاً عربيّاً نهضويّاً أصيلاً قادراً على نقل العرب من حالة التخلف المركبة إلى حالة النهضة الشاملة؟ والتوجه إلى الاجتهاد لإبداع أجوبة بخصوص إصلاح علاقة الدولة بالمجتمع، وتوطين الديمقراطية والتعددية، وبناء المواطنة وحل مشاكل التنمية.

هذا النموذج هو تطلعٌ كفاحيٌّ لتفكيك الأنماط التي استحكمت في الدولة العربية، ولا تزال دولة الربيع العربي تسعى إلى التخلص منها أو تفجيرها من الداخل؛ كحضور النمط الريعي أو القبلي أو النمط الأبوي أو النمط الزبوني أو باقي الأنماط السلطية التي تفسر طبيعة علاقة الحاكم بالمحكوم، وخصوصية الأنساق السياسية العربية المعاصرة، في مصادر شرعيتها أو مرتكزاتها التقليدية أو الرمزية أو الحداثية في ضمان التحكم والاستبداد والفساد. كما يتصل نموذجنا من جديد بالشرعية والهوية والمواطنة والسيادة للأمة، حيث يشكل المجتمع فيه مركز

---

(١) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخيهم الكوني ثورة الحرية والكرامة تونس نموذجا، مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، (ص٥٩).

الثقل من خلال إعادة القوة والفعالية له، والانتقال من نموذج الدولة ضد الأمة، إلى نموذج الدولة في خدمة الأمة، ليتحول الأمر إلى ضرورة محاصرة الدولة بالعدل كقيمة جوهرية في النموذج السياسي الإسلامي، وتقويتها بالشرعية الديمقراطية، وتقليم أظافرها بالحرية والكرامة حتى تكون الحاكمية للأمة[1].

ونؤكد على أن طبيعة التفاعل المباشر وغير المباشر، وحجم التدافع وحِدَّةَ الصراع بين استراتيجيات الدولة والفاعلين والمجتمع من خلال نموذج الاتصال والانفصال هو الذي ينتج التركيب الثوري الجديد، وسيحدد ملامح الدولة الجديدة. فالتفكيك وحده لا ينتج أي نموذج بديل. ومن ناحية أخرى، هذا النموذج البديل ليس نموذجاً جاهزاً يتم تبنيه، أو منظومةَ قوانين يتم تشريعها، أو قرارات مهما كانت أهميتها يتم اتخاذها، بل يتضمن هذه الأبعاد كلها، بالإضافة إلى ضرورة تحوله إلى خيار مجتمعيّ ورؤية ناظمة لعلاقة الدولة بالمجتمع، وهو ما يتطلب خوض مسار حضاريّ طويل ومعقد من الكفاح الديمقراطي والبناء الاجتماعي والتغيير الثقافي وتوفر إرادة مقاومة وقدرة جماعية على النهوض، كما يقتضي ذلك الوعي المركب بالمحيط الخارجي وطبيعة المرحلة الحضارية الراهنة. صحيحٌ أننا نلمح بوادرَ تشكل دورة تحرر حضاريّ جديدةً للعرب والمسلمين، لكن في الوقت نفسه، لا يزال العالم العربي تحت وطأة ضغط حضاريّ شديد عليه، وهيمنة

---

(١) يمكن الرجوع في هذا السياق إلى عبد الوهاب المسيري، معالم الخطاب الإسلامي الجديد، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٦، ١٩٩٨م.

فاعل دوليّ مؤثر يريد الحفاظ على مصالحه في المنطقة في ظل خلل فادح في موازين القوى الدولي.

وهكذا، فالتركيبُ الجديدُ يسعى إلى إعادة النظر في هوية الدولة ودورها وموقعها من النسق السياسي والاجتماعي العام، بهدف إعادة التفكير في نموذج دولة ما قبل الربيع العربي مفهوماً وأطراً ووظائف وأنساقاً، حيث وصفها بهجت قرني منذ عقدين بأنها هشةٌ وضعيفةٌ لكنها ستستمر، وعبر نزيه الأيوبي عنها بحالة تضخيم الدولة العربية كما عنون بها كتابه[1].

(١) انظر: نزيه الأيوبي، تضخيم الدولة العربية، مرجع سبق ذكره.

المبحث الأول

الدولة العادلة: محاولة في البناء

إن التفكير في النموذج السياسي الإدراكي لدولة ما بعد الربيع العربي، يقتضي تجاوز ثنائيات الدولة والدين والاستقطاب حول المدنية والدينية، ومجاوزة خطابات إحياء الصدام الإيديولوجي بين التيارات الفكرية والفاعلين السياسيين في المشهد الثوري، التي لا تجيب بعمق على أسئلة التحول الديمقراطي وتحديات النهضة والإصلاح والتحرر، إذ يستوجب الأمر ترشيد التفكير في قضايا السياسة والحكم والمجتمع، وإبداع نماذجَ غير تقليدية وتفكيراً جديداً في التعاطي مع واقع ما بعد الثورات على مستوى تأصيل وتثوير نموذج دولة ما بعد الثورة. لذلك نطرح نموذج الدولة **«العادلة والفاعلة والقادرة»** أفقاً يستوجب الكفاح النظري والمنهجي والقيمي والديمقراطي من أجل تعميقه في دولة الربيع العربي. وقد اجتهدنا في تطوير هذا النموذج بالانفتاح على الأعمال العميقة والمجددة لكل من الدكتور سيف الدين عبد الفتاح[1] والدكتور

(١) سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية =

حامد ربيع[1] رحمه الله، بالإضافة إلى الاستفادة المباشرة وغير المباشرة من أعمال الدكتور رفيق حبيب والدكتور نصر محمد عارف.

إنه نموذجٌ لدولة عادلة في النظام الذي يتعلق بها، والعلاقات السياسية القائمة فيها، ودولةٌ فاعلة في بناء شرعيتها الديمقراطية المتسقة مع شرعية الإنجاز، ودولةٌ قادرةٌ على اتخاذ القرار المستقل وبناء إستراتيجيات تنموية ونهضوية وحضارية شاملة ومندمجة وثورية[2]. هذا هو الأمر الأساسي الذي يتعلق بمعنى قوة الدولة في عدلها، ففي ذلك تجاوزٌ لتصنيفات الدولة بكونها دولةً دينيةً أو مدنيةً أو إسلاميةً أو علمانيةً، فوصف الدولة بأنها عادلةٌ أو ظالمةٌ هو مناط شرعيتها ومركز قوتها وفاعليتها. فإذا فشل النظام السياسي في تحقيق العدل، أو إذا أصبح نظاماً ظالماً، فقد بهذا شرعية وجوده، وشرعية حكمه؛ فقيمة العدل هي غاية تكسب الشرعية للنظام السياسي، وتنزعها عنه. لذا تعد قيمة العدل بوصفها القيمة المركزية في المنظومة السياسية الإسلامية

* التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

(١) يمكن الرجوع إلى:

- حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة)، لكتاب سلوك المالك في تدبير الممالك، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، دار الشعب، ١٩٨٠م.

- حامد ربيع، مدخل إلى التراث السياسي الإسلامي (جزأين)، (تحرير سيف الدين عبد الفتاح) مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

(٢) حوار مع سيف الدين عبد الفتاح على موقع أون إسلام.

بمثابة الضابط الأكبر على أداء النظام السياسي، وعلى كل السلطات فيه[1].

وهذا ما عبر عن جوهره العالم المجدد ابن تيمية بقوله «بأن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمةٌ، وعاقبة العدل كريمةٌ، ولهذا يروى: الله ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرةً، ولا ينصر الدولة الظالمةَ، وإن كانت مؤمنةً»[2]، معتبرا الخروج عن العدل «خروجاً عن العقل والدين وعن الإنسانية بالكلية»[3] لأن «العدل نظام كل شيء، فإذا أقيم أمر الدنيا بالعدل قامت، وإن لم يكن لصاحبها في الآخرة من خلاق، ومتى لم تقم بالعدل، لم تقم وإن كان لصاحبها من الإيمان ما يجزي به في الآخرة»[4].

ترتبط قوة أفق نموذج الدولة العادلة القادرة والفاعلة بقوة فعالية نموذج **المجتمع «الحي والقوي والفاعل»**، فالمجتمع الحي كابحٌ لجماح الاستبداد، فهو دائم التجدد والحركية والنقد والمراقبة، وحركيته الاجتماعية والسياسية والمدنية والرقابية

---

(١) رفيق حبيب، من معالم النظرية السياسية الإسلامية: العدل هو القيمة المحورية للسياسة الإسلامية، منشور على الموقع الإلكتروني أون إسلام، على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/119966-2010-09-19-000000.html

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م، (٦/ ٣٢٢).

(٣) ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ه، (٢/ ٣٥).

(٤) ابن تيمية، الاستقامة، نفسه، (٢/ ٢٤٦).

والاحتجاجية دليلٌ على أنه **مجتمعٌ قويٌّ** يوازي ويكمّل قوة الدولة، ويمنعها من التغول والهيمنة. فقوته من قوة الدولة العادلة، وفي ذلك يكون **مجتمعاً فاعلاً** في المبادرة ومنطلقاً نحو النهوض، ومتحرراً من الاستعباد والاستبداد من أوضاع التخلف؛ لأنه قادرٌ على الاختيار الحر من خلال تجديد نفسه، وناجحٌ في إدارة الدولة العادلة، وقادر على تدبير تعدديته السياسية وتنوعاته بطريقة مبدعة وديمقراطية، مما يجعله من جديد مجتمعا فاعلا ومؤثرا في صناعة القرار.

أولاً: الدولة العادلة وقيمة الحرية:

لا يكون المجتمعُ حيّاً وناهضاً وفاعلاً وقويّاً، ما لم يتشبع بقيمة الحرية، ويتحرك في فضائها الرحب، متحرراً من أغلال الاستبداد وعبادة القوة والسلطة. فتكون الحرية أمانةً في عنق الفرد والمجتمع مقاوماً به أيَّ صنم قهريّ جديد، فمن «الوزام حرية الدين، حرية الفكر، فللناس جميعا الحق في أن يفكروا إزاء كل مسألة على الطريقة التي يختارونها، وبالفكر الذي يريدونه، وليس لأحد أن يكرههم على اعتقاد مذهب فلسفيّ أو سياسيّ إذا كانوا لا يختارونه لأنفسهم، وكلُّ من فعل ذلك، فقد أخل بأعظم المقدسات»[1]، ويعمق المفكر علال الفاسي هذا التصور مشيراً إلى مركزية الحرية في حماية المجتمع مؤكدا أن «المجتمع لا

---

(١) علال الفاسي، الحرية، منشورات لجنة إحياء تراث زعيم التحرير، مطبعة الرسالة، ماي ١٩٧٧م، (ص٦٥).

يمكن أن يكون متشابهاً في أفكار أفراده وميولهم وتطوراتهم. والمجتمع السليم هو الذي يسمح لأفراده أن يحققوا ما بأنفسهم كما يريدون أن يحققوه، وبقدر ما تتعدد النماذج في الأمة، يزداد نموها وتقوى قدرتها على الخلق والابتكار. وكبت الرأي يمنع الشخصية القومية من أن تتفتح، ولكنه لا يمنع الأفكار من النمو في السر والتسرب للآخرين، ثم الانفجار في شكل ثوريّ يطيح بكل مستبدّ يفرض على المجتمع نوعاً آخر من الحكم قد يرضيه وقد لا يرضيه. فالحرية إذن، خير وقاية لكل طفرة لا تنضج لها الأمة ولا ترغب فيها، والحرية خير وسيلة لتطور الأنظمة والقوانين»[1].

وهنا لا بد من إعادة تأمل جدلية مسألة العدل والحرية ضمن أفق توجيه العلاقة بينهما نحو الاتساق والتكامل والتوازن، ذلك أن القانون العادل لا ينقص من الحرية، بل ينميها ويحميها، فهو لا يحد من الحرية، ولكنه يعممها، ذلك أن الأصل فيها الحق في الاختيار[2] شرط أن يكون القانون عادلاً ومعتمداً على إرادة الشعب وموافقته[3]. كما أن ضوابط الحرية المنبثقة من مبادئ المرجعية النهائية المتجاوزة للإنسان، هي ضوابط منسجمةٌ مع الحاجات الإنسانية والفطرة الإنسانية، وحافظةٌ للمصالح الحيوية للإنسان وهي: حفظ العقل والدين والنسل والمال

---

(١) علال الفاسي، الحرية، مرجع سابق، (ص٦٩ ـ ٧٠).
(٢) علال الفاسي، الحرية، مرجع سابق، (ص١٤).
(٣) علال الفاسي، الحرية، مرجع سابق، (ص٥٥).

والعرض. فالحريةُ إنما يوضع لها حدٌّ عندما تصبح انفلاتاً وتعدياً[1]. والحرية أيضا في الفهم الإسلامي هي حرية الفرد في مقاومة الظلم والعدوان، وهي حرية الجماعة في الدفاع عن هويتها وذاتها الحضارية، وهي أيضا حرية الجماعة والأمة في اختيار نظامها السياسي، واختيار مرجعيتها الحضارية[2].

ويؤكد المفكر أبوزيد المقرئ الإدريسي أن «للحرية منطقاً داخلياً يجب الاستجابة له، وهو المنطق الذي يجعل الحرية مسؤولةً ومنضبطةً، وهذا يعود بنا إلى أهمية الإيمان بالوحي والتسليم بوجود الله ﷻ وجدوى الحاجة إلى التشريع من خارج الذات الإنسانية والعقل الإنساني، وعدم "تأليه" الإنسان والعقل، تبعا للتجارب الإنسانية الحديثة التي أوصلت البشرية إلى ما وصلت إليه من دمار. ونستحضر في هذا السياق شهادة الفيلسوف "روجي جارودي" الذي يؤكد باستمرار على الفرق بين المجتمع الكارثة والمجتمع الإنسان، وهو الإيمان بأن الإنسان لا ينهض لوحده، بل محتاجٌ إلى الله لكي يشرع له الضوابط والحدود، ويرسم له البوصلة التي توجهه نحو طاقة الخلق والإبداع، وتقيه الدمار والانحدار»[3]. بل إن الإسلام يقدم

---

(١) أبو زيد المقرئ الإدريسي، الحرية والأخلاق، جريدة التجديد ٢٨/ ٠٥/ ٢٠٠٩م.

(٢) رفيق حبيب، من معالم النظرية السياسية الإسلامية: العدل هو القيمة المحورية للسياسة الإسلامية، منشور على الموقع الإلكتروني أون إسلام، على الرابط:
http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/119966-2010-09-19-000000.html

(٣) أبو زيد المقرئ الإدريسي، الحرية والأخلاق، مرجع سابق.

«جميع الضمانات لحرية التفكير وحرية التعبير وحرية الإبداع. ومن أجل هذا كان الإسلام في المجال الاقتصادي يؤمن بالمبادرة الفردية، ويؤمن بالملكية الفردية، ويؤمن بتشجيع الحرية الاقتصادية، من أجل أن تقوم الحرية بدورها في تطوير وتثوير وتنوير الأداء الإنساني في الوجود، لكن الحد الوحيد هو أن لا تعتدي على حدود الله»[١].

وهكذا تشكل المرجعية النهائية والأخلاق الدينية ومنظومة العدل كقيمة مهيمنة، نسقاً مؤطراً لقيمة الحرية بوصفها قيمةً عليا غير مطلقة، تأخذ مضمونها من ذاتها، وتأخذ اتجاهها من ذاتها، ولا يرسم لها من خارجها إلا حدودها. وهي من المرجعية الإسلامية تستلهم هذه القيود الخلاقة والنبيلة التي تسهم في إطلاق القدرات وتفجير الطاقات ورعاية المصالح والمقاصد. فالحرية وفق هذا التصور، حقٌّ مقدس يستند إلى الفطرة، وهي حيويةٌ للإنسان مثل الأوكسجين، لكن الذي يضع قيداً للحرية هو خالق الحرية الذي خلق الإنسان[٢]، كما تعتبر الأمة، وليس الدولة، هي حارسة قيم الحرية والمكافحة ضد أي إرادة تريد سلب حريتها في الاختيار والإبداع، أو هضم حريتها في الاعتراض والنقد

---

(١) أبو زيد المقرئ الإدريسي، في حوار الموقع الإلكتروني يقظة فكر حول الدولة الإسلامية، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد المقرئ الإدريسي، حوار مع الموقع الإلكتروني أون إسلام، حول الحرية على الرابط:

http://www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/106139-2008-04-23%2000-00-00.html

وإبداء الرأي، وفي الاعتقاد أيضاً، فمبدأ الرشد يقتضي تجاوز منطق الإكراه الذي هو مرفوضٌ في المجال الديني ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] فما بالك إذا كان في المجال السياسي الخاضع للاجتهاد العقلي البشري النسبي.

ومن ثم، لا تعتبر الحرية حقّاً من حقوق الإنسان فقط، بل واجبةٌ عليه. وفي حراسة الأمة للحرية تحريرٌ للفرد والمجتمع من أوهام الحرية المطلقة للأفراد التي جاءت بها التوجهات الوضعية البشرية المضادة لمرجعية الحرية الملتزمة بدعاوى الثورة على القيود، لكن هذا المنطق الوضعي الثائر على القيد، سرعان ما بدأ في وضع قيود وضعية تحت تبرير الخضوع لمنطق الأشياء وضرورة تلافي الاصطدام بالفوضى وتعدي "الحرية" على حريات أخرى وتعدي الحرية المطلقة على الحدود[١].

إن العلاقة بين النموذجين تخضع للنمط التفاعلي المرن والمفتوح، الذي تتفاعل فيه كل الأجزاء معاً، فيؤثر كل عنصر على الآخر، ويكون كل منها سبباً ونتيجة في الوقت نفسه. فالنتائج النهائية تتحقق بسبب التفاعل بين العديد من الظواهر المعقدة المتواكبة في اللحظة الزمنية الواحدة[٢]. ويستند نموذج

---

(١) انظر: حوار أبو زيد المقرئ الإدريسي حول الحرية، مرجع سابق. ويمكن العودة أيضا إلى حواره حول الحرية الدينية ومحاكم التفتيش وقضية الردة في موقع أون إسلام، على الرابط:

http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/114093-2009-03-18%2000-00-00.html

(٢) انظر: رفيق حبيب، الأمة والدولة، مرجع سابق.

الدولة (العادلة والفاعلة والقادرة) على النموذج الحضاري العربي الإسلامي الذي ينظر إلى مبدأ العدالة على أنه جوهر نظام القيم السياسية. فهو حقيقةٌ كليةٌ تمثل النظام، وهو حقيقةٌ جزئيةٌ تسيطر على سلوك المواطن، وهو نظامٌ يحدد علاقة الحاكم بالمحكوم[١]، تكون فيه العدالة بوصفها قيمةً تقييميةً تبرر المساواة؛ أي: أنها تبرر الحصول بالتساوي على الحقوق، بينما تشكل فيه الحرية قيمةً نظاميةً تمكن بالقانون، وعبر مرفق العدالة، من تلك الحقوق من لم يستطع بإرادته الذاتية أو قوته الفردية أن يحصل عليها. فتكون الحرية قيمةً نظاميةً في النسق التوحيدي للمدركات الجماعية، تتأطر بها ممارسة الحقوق، وتُظهر أن الحاكمية في الأمة هي للتشريع، وأن الأمة هي مصدر السلطة فيها، وأن مشروعية السلطة هو في انبثاقها عن إرادة الأمة واختيارها الحر، كما يظهر أن مجال الحرية أوسع من علاقة الحاكم بالمحكوم نحو مجالات حمل الأمانة ومقاومة الظلم والانعتاق من الطغيان بما يحقق مصالح الأمة ويسوسها[٢].

---

(١) انظر: حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، (تحرير وتعليق: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل)، مشروع إحياء تراث الرواد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، الجزء الثاني، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، (ص١١٢).

(٢) سعيد خالد الحسن، النموذج الانتفاضي دراسة في الأبعاد الإدراكية والسياسية للانتفاضة في فلسطين، المجلد الأول، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية الحقوق الدار البيضاء، يوليوز ٢٠٠٢م، (ص٧ ـ ٨)، و(ص١١٢) و(ص١٤٤ ـ ١٤٧) بتصرف.

ثانياً: دولة الربيع العربي ومبدأ العدالة:

تشكل العدالة قيمة ومبدأ تقييميا تتحدد به الوظيفة الاجتماعية للحقوق وتستدعي إعطاء كل ذي حقّ حقه. فالعدالة، بوصفها قيمةً سياسيةً، لها بعدٌ كليٌّ أشار إليه أفلاطون، وذلك بأن يسمح النظام الاجتماعي لكل مواطن بأن يستخدم قدراته ومواهبه وملكاته الذاتية، وبهذا المعنى توصف العدالة بأنها هدفٌ نهائيٌّ يمثل جوهر الأخلاقيات السياسية[1]. كما أنها تتضمن بعداً سياسياً للدولة وللنظام السياسي؛ لأنها تسعى لتحقيق أهداف من خلال الأداة التشريعية، فيكون على الدولة أن تمكن المواطن بأن يشعر بالثقة (الشعور بالاستقرار والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات) والطمأنينة (احترام الحقوق المكتسبة) وأن تسعى لتحقيق السلام بين القيم السياسية في المجتمع الواحد[2].

فالعدالة تعني تمكين المواطن من حماية آدميته حيث الحد الأدنى للكفاف الاقتصادي محور التعامل السياسي، وتمكن الجماعات وأيضاً الأقليات من احترام وجودها الذاتي، بالتعبير عن مصالحها الطائفية، بما يفرضه ذلك من ممارسات خاصة بمسالكه المتعددة. فالعدالة الاجتماعية من خلال العدالة

---

(١) انظر: حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، مرجع سابق، (ص١٠٦).

(٢) حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي. نفسه، (ص١٠٦) و(ص١٠٧ ـ ١٠٨).

السياسية وبوصفها منطلقاً للعدالة الاقتصادية. صور متعددةٌ تفاعل في لغة جديدة لتقدم تصوراً سياسيّاً لنموذج لا زلنا نعيش أول إرهاصاته[1].

تشكل العدالة/العدل الشامل نسقاً قيمياً حاكماً على غيره من القيم السياسية، يشمل الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية. فلا بد أن تتأسس الدولة/الثورة على قاعدة العدل الذي يشكل ركيزة أساس لعمران الدولة والمجتمع والإنسان؛ أما عندما تهمين النسبية في النظر إلى القيم الكلية الحاكمة تقع شرعنة الاستبداد عند النظر بقانون المصالح والمفاسد النسبي بدل الاحتكام إلى المقاصد الحاكمة، مما ينتج عنه التناقض المبدئي بين الاستبداد والعدل؛ لأن الأول يلغي الثاني، ومنتجٌ للظلم المؤذن بخراب العمران على حد تعبير ابن خلدون. لذلك، فالأمة الحاملة لقيم العدل والمشبعة بروح الحرية والمسؤولية والمساواة، هي التي تحمي دينها ونفسها من ظلم الدولة وتغولها. لذلك اعتبر ابن خلدون أن «العمران البشري لا يتحقق إلا في ظل العدل الاجتماعي؛ لأن الظلمَ مؤثرٌ في السلوك البشري، يضعف النفس، ويجعل مزاجها مريضاً، ويهدم قيم الخير في الطبيعة النفسية، ويؤدى ذلك إلى الانقباض عن الكسب وذهاب الآمال في تحصيل الأموال، فيقعد الناس عن العمل والكسب وتكسد أسواق العمران، ويخرج السكان من

(١) حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، نفسه، (ص٨٠).

الأمصار، فيؤدي ذلك إلى تراجع العمران وفساد الحضارات»[1].

فالنظر إلى العدل بوصفه قيمةً حاكمةً ونسقاً مهيمناً على باقي القيم السياسية، يجعله مُؤطِراً للدولة والأمة معاً. فروح العدل، إذا تشربتها الأمة، وتوهجت الحرية بها، واندمجت في كل مؤسساتها وشبكة علاقاتها وبنيتها، ترفض معها حكم الدولة الظالمة المستبدة، لتطالب بدولة عادلة مظهراً وسلوكاً ونظاماً. فالمطلوب إذن، هو بناء الأمة العادلة الراشدة (**المجتمع الحي والقوي والفاعل**) التي تجتث الاستبداد الظاهر والخفي، وتخرج عليه، وتحاسب نظامه، وتحرس العدل، وتناهض البغي، وتتكامل في مشروع الإصلاح مع دولة عادلة تليق بها، وهذا جوهر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل: ٩٠].

إن شكل الدولة، وطريقة تشكيلها، ليسا شأنا دينيّاً، لا في الإسلام وفي لا غيره، وحيث لا وصفةٌ دينيّةٌ ملزمةٌ للدولة، فإن شأن الدين بما هو معرفةٌ وسلوكٌ وثقافةٌ وقيمٌ وعلائقُ وتقوى، هو أداء الدولة؛ أي: عدالتها، وبما أن العدالة من دون حرية هي جورٌ آخر، فإن مقولة «المستبد العادل» تلفيقٌ بين مفهومين متناقضين لا يجتمعان أبداً ولا يرتفعان؛ أي: إما مستبدٌّ وإما

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، العدالة.. قيمة وآلية، جريدة الشروق المصرية ـ ٣ نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠١٢م، لمزيد من التفصيل انظر: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، (ص٣١٢).

عادلٌ. وبما أن الحرية من دون عدالة ليست حرية، بل فوضى حاضنةٌ لتوائم أو ضرائر من الإستبدادات المدمرة، فإن الديمقراطية لا بمعناها السياسي الصرف وحده، بل وبمدلولها الواسع الذي يمتد إلى الشأن الاجتماعي والرعائي والتنموي الشامل، هي التي تجمع الحرية إلى العدالة في بنية مدنية؛ كمفهومين متشارطين تعريفاً وتحقيقاً، إلى حد دخول كل منهما في تعريف الآخر[1].

يعيد بناء هذا المنطق المركب في النسق الإسلامي الحضاري على مستوى تمثل قيمتي العدل والحرية وتكامليتها والحاجة إليهما معا في تأسيس حركة النهوض وبناء العمران وما يخلقه تركيبهما الخلاق وامتزاجهما في تقاطعات الدولة والمجتمع من ثمار حضارية راقية، إذ يشير الكاتب محمد محفوظ في هذا السياق إلى أن: «إقامة العدالة المطلوبة إسلامياً على مختلف الصعد والمستويات، لا يمكن تحقيقها وتجذير آلياتها في الواقع المجتمعي بدون الحرية. فهي بوابة العدالة الاجتماعية والثقافية والسياسية، كما أنها هي التي تعطي للجميع الفرصة، كل من موقعه وخندقه، في اجتراح وتكريس مسار العدالة في الواقع الخارجي. فالعدل الاجتماعي لا يتحقق بدون حرية سياسية، والحرية السياسية لا تصمد بدون حرية الفكر والتعبير والتنظيم. كما أن العدل الاقتصادي لا يأخذ مساره الصحيح بدون تكافؤ

---

(١) هاني فحص، امتناع تنمط الدولة، في: مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، معتز الخطيب (تحرير وتقديم)، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص٧٢).

الفرص والمساواة في القانون والعطاء، وكلها ثمرات الحرية والديمقراطية»[١].

ذلك أن الحرية تنطوي على قيم الخير والعدل والمساواة والأمن والعلم والمدنية. فلا حضارةَ بلا حرية، فالحرية شرط الحضارة، وبها يتحقق الأمن والكفالة المعيشية والاقتصادية، وكلاهما من شروط الإبداع والانطلاق في رحاب البناء والعمران. ذلك؛ لأنه لا إبداع مع الخوف، ولا بحث علمي جاد بلا كفالة. ومن ثم، فالحرية هي الاستعداد الدائم لممارسة الاختيار، وفق إرادة حرة غير خاضعة للأهواء والضغوطات الخارجية. كما أن الاستبداد، هو الداء الذي ينخر في جسم الحضارات، فيعطلها وينهي مسار تطورها وصعودها[٢].

ونرجع لنقول: إن سياق التحول الديمقراطي وبناء دولة العدالة يقتضي استحضار أنساق فرعية فاعلة ذات نزوع عملي في التعاطي مع واقع التحولات السياسية. ونقصد بذلك نسق العدالة الانتقالية؛ كأفق للوصول إلى العدالة الكلية، عبر اتخاذ إجراءات الإنصاف والمصالحة، والتعاطي الجدي مع إرث انتهاكات حقوق الإنسان وأسر الشهداء، يرتبط بذلك نسق العدالة الجزائية في علاقة ضرورية ومكملة مع الأول، ونسق العدالة الحقوقية من خلال إقرار الحقوق والواجبات الضامنة لتكافؤ الفرص والمساواة

---

(١) محمد محفوظ، الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص٢٢، ٢٣).

(٢) محمد محفوظ، الأمة والدولة، نفسه، (ص٢٢، ٢٣).

بين القطاعات والفئات والطبقات، ونسق العدالة الاجتماعية التي تجعل في قمتها عدالة التوزيع وخرائط التمثيل، بما يحقق إطاراً اقتصادياً ومجتمعياً يحقق الأمن، وينقل الإنسان من حد الكفاف إلى حد الكفاية[1]. إن «التساند بين أضلاع مربع العدالة (العدالة الانتقالية، والجزائية، والحقوقية، والاجتماعية) إنما يشكل عنوان الفاعلية لمرفق العدالة وترجمة كل ذلك لحزمة من السياسات العامة، والخيارات والقرارات، والغاية من إمضائها كآلية مجتمعية وإستراتيجية إصلاحية»[2].

إن جوهر التحول السياسي هو إعادة النظر في طبيعة السلطة وتوزيعها وممارستها بين الدولة والمجتمع وبين أطراف المجتمع في ما بينها، وبين المجتمعات المحلية وأطراف السلطة ذاتها داخل الدولة، ليس بالإمكان فعل أي شيء دون تغيير النظرة إلى السلطة والدولة، والنموذج الداخلي الكامن فيها[3]. ويبدو من خلال هذا النموذج التفاعلي بين الدولة المجتمع، أنه يمكن التوجه نحو دولة أقل وليس نحو دولة أكثر، وعدم المراهنة على الدولة المتغولة مقابل مجتمع ضعيف تلتهمه وتبسط نفوذها عليه، «فالدولة لا تستطيع أن تكون منتجةً ومنجزةً ما لم تحظ بشرعية يكون مصدرها القدرة على إشراك المجتمع في نمط حضارة عصرهم، وإخفاق الدولة في تحقيق هذه المهمة يطرح مسألة

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، العدالة.. قيمة وآلية، مرجع سابق.

(٢) سيف الدين، العدالة.. قيمة وآلية، مرجع سابق.

(٣) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٧٥).

تجاوزها»[1]، إذ يشكل تغيير ميزان القوة بين المجتمع والدولة، عاملاً رئيساً في تشكيل طبيعة الدولة الجديدة؛ لأنها تصبح دولةً لها قوةٌ توازيها، ويمكن أن تردعها، وهي قوة المجتمع[2].

وكلما كان المجتمع قوياً وفاعلاً، إلا تقلص دور الدولة، فلا تقوم إلا بالمهام التي لا يستطيع المجتمع القيام بها. وبهذا تتقلص الدولة المتدخلة تدريجياً، وتبتعد عن مساحات المجال الاجتماعي، ويصبح النظام الاجتماعي ومؤسساته بأدوار أكثرَ من الدولة في البناء الحضاري. ومع التراجع المستمر لدور الدولة، تتغير طبيعتها من سلطة إلى وكيل عن المجتمع، وهو ما يجعلها تخضع لخيارات المجتمع، فتصبح هويتها من هوية المجتمع، وتصبح خياراتها تعبيراً عن قيم المجتمع، وتفقد أيَّ قدرة على فرض أي منظومة قيم على المجال السياسي[3]. ولن تكون هناك إمكانيةٌ لإعادة تأسيس السلطة الفاعلة إلا بقدر ما سوف ننجح في خلق هذه المجتمعات الفاعلة والمستقلة ذاتياً. وفي هذه الحالة، لن تكون السلطة روحَ المجتمع ومرجعَه فقط، بل ستكون ملتقى الإرادات والحقائق المتعددة فيه، وتفاهمها مع بعضها البعض، وتنسيق مصالحها وتوحيدها[4].

ويأتي في قلب عملية تعزيز الثورة، جنباً إلى جنب مع

(١) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٤٩).

(٢) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، مرجع سابق.

(٣) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، مرجع سابق.

(٤) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٧٤).

السياسيات الثقافات اللازمة لتغلغل المشروع الثوري بين ثنايا المجتمع، تفكيك الدولة، وإعادة تركيبها، ووضع ضوابط جديدة ناظمة لعلاقتها بالمجتمع، بحيث يكون للأولى وحدها الحق المشروع في السيطرة الاجتماعية في ظل ضوابط تفاعلية لا تقضي إلى تهميش المجتمع[1]. ففي لحظة الثورة الهادرة، تحرر المجتمع من هيمنة الدولة، وانطلقت قواه النابضة، ولم يعد من الممكن أن تعيد الدولة احتلال المجتمع، ولكن يمكن فقط للدولة العميقة وللقوى المضادة تعويق وتأخير التحرر الكامل للمجتمع، واستنزاف موارده[2]، إذ يتطلب هذا التدافع إعادة الاعتبار للمجتمعات، لتكون قادرةً على مواجهة الفساد والدفاع عن مصالحها في مواجهة التحالف الاقتصادي السياسي المهيمن، مما يعني ضرورةَ تقويةُ المجتمع ليكون مؤهلاً وفاعلاً في الدفاع عن مصالح الناس[3]، وهذا هو امتحان الحفاظ على قيم الثورة في مجالي صورة العمران (السياسة والتربية) ومجالي مادتي الاقتصاد والثقافة[4].

---

(١) شيماء حطب، محددات مسار التحول الديمقراطي في مصر، في: الثورة المصرية: الدوافع والاتجاهات والتحديات (كتاب جماعي)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، (ص٤٧١).

(٢) رفيق حبيب، مشاهد غروب دولة، مرجع سابق.

(٣) محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: «المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات»، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، (ص١٠٨).

(٤) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخيهم الكوني، مرجع سابق، (ص٢٤٤).

وفي ضوء ذلك، يكون الإدراك العميق للإصلاح الجذري السياسي المطلوب في المنظور الإسلامي الحضاري هو تحقيقُ مصالح الناس وخدماتهم وإنجاح متطلبات التنمية والنهضة من خلال بناء الدولة «**العادلة والقادرة والفاعلة**»، انطلاقاً من مقومي الحرية والاستقلال التي يتأسس عليها هذا النموذج «لكونهما يعنيان [أن] جماعة الأحرار الذين ينظمون بإرادتهم الحرة حياتهم بقانون مستند إلى أخلاقهم وقيمهم تنظيماً هو عين حرية أفرادها واستقلال الجماعة، ليكوّن شخصية معنوية ذات قيام ذاتي في علاقتها مع الجماعات الأخرى. أما عنصري الإسلام والعربية فهما، يسندان هذه الذاتية الحرة والمستقلة إزاء غيرها من الجماعات، لكونهما عين تحقق العنصرين الأولين وتعينهما المتميز في الوجود التاريخي وهما علامة تحققها؛ أي: أن الدولة تكون فعلا حرة ومستقلة إذا كانت قادرة على حماية خياراتها الروحية والثقافية فلا تفرض عليها ممن يريد أن يعيدها إلى التبعية»[1].

كما يقتضي منهج الإصلاح وآليات النظر السياسي استحضار ثنائية الأصالة والحداثة في دول ما بعد الثورة، من خلال وعي ضرورة «إصلاح الجمهوريات والملكيات للعلاقة السوية بين الأصالة والحداثة في النظام السياسي والتربوي والاقتصادي والثقافي، مع الفارق في طبيعة الحاجة: فهي في الجمهوريات

---

(١) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخيهم الكوني، مرجع سابق، (ص١١٦).

حاجة متمثلة خاصة في ضرورة التحرر من شكليات الحداثة لتحقيق الصلح بين روح الأصالة وروح الحداثة في مختلف المجالات، وهي في الملكيات حاجةٌ متمثلةٌ خاصةً في ضرورة التحرر من شكليات الأصالة، لتحقيق الصلح بين روح الحداثة وروح الأصالة في نفس المجالات[1].

إنه جهدٌ يدشن مرحلةً للتفكير في ملامح **نموذج تفاعلي جديد** يسعى لحماية الدين من هيمنة دولة تسيطر عليه. فأول خطوة لتحريره، واستعادة دوره، هو فصل هيمنة وسلطة الدولة عنه، وجعل حركته حرةً تتمتع بالمصداقية الاجتماعية والسلطة المعرفية في المجال العام، مشتبكاً مع الهموم اليومية، فتكون حراسة الدين منوطةً بالمجتمع، حتى تستعيد آلة الاجتهاد دورانها، وعندما يسترد دوره الحضاري وشرعيته باعتصام الناس به يقررون شكل النظام الاقتصادي والسياسي الذي ينشدونه وفق أحوال كل قطر وكل جماعة من المسلمين والشروط الحاكمة لمواطنتهم[2]، عبر الخيار الديمقراطي التشاركي، والتدافع المجتمعي المفتوح، والتنافس السياسي التداولي السلمي القائم على الاجتهاد السياسي والإبداع العقلي والتجديد المقاصدي.

إن النموذج السياسي الإدراكي الذي يشق طريقه إلى التبلور انطلاقاً من مشاهد ما بعد الثورة، يلزم أن تكون فيه الدولة عادلةً،

---

(١) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخيهم الكوني، مرجع سابق، (ص١٧).

(٢) انظر: هبة رؤوف عزت، تفكيك العلمانية من المواجهة للاشتباك لما بعد الدولة، مجلة رؤى، العدد ٢٣ ـ ٢٤، ٢٠٠٤م، (ص٢٦).

تسعى لتكريم الإنسان دون اعتبارات اللون أو الجنس أو الدين، وتحريره من أيّ سلطة قاهرة، وتفعيل طاقاته الخلاقة، من خلال تحجيم دور الدولة وعقليتها المركزية المهمشة للأطراف، وتفعيل دور كل فئات الشعب وقطاعاته، والإصرار على أن الشعب هو مصدر السلطات؛ أي: أن الديمقراطية هي الإطار الوحيد السليم لإدارة المجتمع[1]. فتوطين الديمقراطية ليس معطًى جاهزاً، بل إنه يشكل معركةً كبرى فكريةً واجتماعيةً وسياسيةً واقتصاديةً، فلن يكون من الممكن ترسيخ دعائمها وفكرتها، قبل التغلب على مشاعر العداء والرفض المتبادل والانغلاق. ولا يمكن التقدم في بنائها، من دون تحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية وتغيير ميزان القوى الاجتماعي والسياسي، بل لا يمكن تحقيق ذلك من دون تغيير جذريّ في مفهوم السياسة والمجتمع على حدّ سواء، وإعادة النظر في شبكة العلاقات التسلطية المحلية والإقليمية والدولية والتوازنات الجيوسياسية[2].

وتعد **العدالة الاجتماعية** بوصفها مضمون النظام الاجتماعي والاقتصادي مركز التقاطع بين نموذج الدولة العادلة والقادرة والفاعلة، والمجتمع الحي القوي والفاعل، فهي «تلك الحالة التي ينتفي فيها الظلم والاستغلال والقهر والحرمان من الثروة أو السلطة أو من كليهما، والتي يغيب فيها الفقر والتهميش والإقصاء

(١) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط بمصر، ٢٠٠٤م، منشور في الموقع:
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/

(٢) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٦٦).

الاجتماعي، وتنعدم فيها الفروق غير المقبولة اجتماعياً بين الأفراد والجماعات والأقاليم داخل الدولة، والتي يتمتع فيها الجميع بحقوق اقتصادية واجتماعية وسياسية وبيئية متساوية وحريات متكافئة، ولا تجور فيها الأجيال الحاضرة على حقوق الأجيال المقبلة، والتي يعم فيها الشعور بالإنصاف والتكافل والتضامن والمشاركة الاجتماعية، والتي يتاح فيها لأفراد المجتمع فرصٌ متكافئةٌ لتنمية قدراتهم وملكاتهم ولإطلاق طاقاتهم من مكامنها، ولحسن توظيف هذه القدرات والطاقات بما يوفر لهؤلاء الأفراد فرص الحراك الاجتماعي الصاعد، بما يساعد المجتمع على النماء والتقدم المستدام. وهي أيضاً الحالة التي لا يتعرض فيها المجتمع للاستغلال الاقتصادي وغيره من آثار التبعية لمجتمع أو مجتمعات أخرى، ويتمتع بالاستقلال والسيطرة الوطنية على القرارات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية»[1].

فالهدف الأساسي من إقامةِ نظام سياسيّ ديمقراطيّ هو توفير الشروط العامة التي تسمح بتحقيق مهمة الإنسان الاستخلافية، لا فرض تعاليم الإسلام من خلال القهر والإرغام. لذلك، فإن حمل الأمة على اتباع نهج ضيق وفهم محدود، والدعوة إلى استخدام السلطة السياسية لتطويع الناس لأحكام الناس راجعٌ إلى الخلط

(١) إبراهيم العيسوي، العدالة الاجتماعية: من شعار مبهم إلى مفهوم مدقق، جريدة الشروق المصرية، على الرابط الإلكتروني:

http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=01102012&id=b54bad65-e462-4920-ac1b-7f7945cbbcab

التصوري والتشويش المفاهيمي بين دور ومقاصد الأمة من جهة ودور ومقاصد الدولة من جهة أخرى. إذ تهدف الأمة إلى تربية الشخصية العربية الإسلامية، وتوفير مناخ مناسب للنمو الروحي والأخلاقي للفرد، وإطلاق قدراته وملكاته، وتفجير طاقاته تحقيقاً لدوره وأهدافه في الحياة ضمن الإطار العام للشريعة، في حين تسعى الدولة إلى تنسيق نشاطات وجهود الأمة بغية توظيف الطاقات والإمكانيات البشرية والطبيعية للتغلب على المصاعب والعوائق والعقبات السياسية والاقتصادية التي تعيق نمو الأمة ورقيها[1].

---

(١) لؤي صافي، العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الحوار ٤٤، منشورات الفرقان الطبعة الثالثة المغربية، ٢٠٠١م، (ص١٧٢).

المبحث الثاني

الدولة القادرة والفاعلة

إن ثمرة تحقق قيمتي العدل والحرية في نموذج دولة الثورة هي الانتقال الحتمي لنموذجي الدولة الفاعلة والدولة القادرة تبعاً لتأسيسية نسقية العدل الشامل والمركب فيها، وتتعاضد بنموذج قدرة المجتمع الحي المتحرر والقوي اجتماعياً والفاعل حضارياً. فمقصد العدل يوجه عمل الدولة وإرادتها السياسية، والقدرة الدولتية والمجتمعية تستعين به في تنفيذ قصدها وترشيد حركتها وتجذير سياساتها، وبذلك تتمتع دولة/الثورة بالقدرة على اتخاذ قراراتها السياسية والسيادية والإستراتيجية باستقلالية في إطار التنمية المركبة الذاتية، دون أي رهن لقراراتها الوطنية للأجنبي وتدخلاته في مصادرة إرادتها وسيادتها السياسية والثقافية واللغوية وفك ارتهانها لمنظومة المركز التبعية.

أولاً: طموح النهضة والشرط المعاصر:

إن تحرير القرار الوطني وضمان استقلاليته ليس عمليةً إنشائيةً أو شعاراتيةً، تقف عند حد إطلاق الوعود البراقة، وإنما

هو اختيارٌ واعٍ ينبني على عناصر قوة متجسدة في الواقع، سواء في المجال المادي أم المعنوي والرمزي، ومُؤسساً على ضمان بناء المكونات التي تحصن هذا القرار وتقويه، وأولها تحقيق الاكتفاء الذاتي، عبر مشروع يقوم على «التنمية المستقلة»، وامتلاك القدرة الرادعة أو إمكانية الصمود والتصدي، ووجود دبلوماسيين محنكين، وتوظيف القوة المرنة، ورأس المال الاجتماعي[(١)]. وهي في كل الأحوال تحتاج إلى جرأة لا تنزلق إلى حماقة، وشجاعة لا تنقلب إلى تهور، وهذا لن يتم إلا بتحصين الذات أولاً، عبر مسارات التنمية والاكتفاء، فحتى يكون قرارك من رأسك، يجب أن يكون أكلك من فأسك، بالإضافة إلى معرفة الفرق بين الواقعية السياسية والوقوعية، التي تعني الرضوخ التام[(٢)].

تستكمل الدولة القادرة مهام الثورة في كسب رهان الاستقلال الثاني لدولة الثورة وكسب تحدي تجاوز منظومة «التخلف الآخر»[(٣)] على حد تعبير عالم الاجتماع محمود

(١) علي عمار، استقلالية القرار الوطني، جريدة الاتحاد، منشورة بتاريخ الجمعة ٠٨ يونيو ٢٠١٢م، على الرابط:

http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id = 66259

(٢) علي عمار، استقلالية القرار الوطني، مرجع سابق.

(٣) يمكن الرجوع في هذا السياق إلى أعمال عالم الاجتماع التونسي محمود الذوادي/ تجلت ملامح مفهوم «التخلف الآخر» عند الأستاذ محمود الذوادي في بداية الثمانينات من القرن الماضي، وقد أصدر حوله سنة ٢٠٠٢م كتابين باللغتين العربية والإنجليزية يحملان عنوان «التخلف الآخر» لكليهما. كما أن موضوع ـ

الذاودي، وفك الارتهان بالإرث الاستعماري القائم على التغريب الثقافي والافتراس اللغوي وتكريس التبعية والمزيد من خدمة مصالحه عبر الثقافة واللغة وامتلاك القدرة على استعادة السيادة اللغوية الثقافية المفقودة والهوية اللغوية المسلوبة، ومجاوزة حالة الاغتراب التي تعيشه العربية واللغات الوطنية من خلال تعزيز مكانتها وتفعيلها الحقيقي في إعادة بناء النسق الثقافي والتعليمي والإعلامي والمعرفي وربطها بالتنمية المركبة المستقلة والشاملة عبر سياسات لغوية مندمجة وفاعلة منفتحة على اللغات العالمية، ولكنها في الوقت ذاته متحيزةٌ للذات الحضارية.

إن اللغة - حسب عالم اللسانيات عبد القادر الفاسي الفهري - تعد من المسؤوليات السياسية والحضارية لنموذج الدولة

▪ «التخلف الآخر» كان عنواناً لجلسة علمية في المؤتمر العالمي السادس عشر لعلم الاجتماع الذي عقد في ٢٣ - ٢٩ - ٧ - ٢٠٠٦م في مدينة دوربان (Durban) بجنوب إفريقيا. يفيد هذا المصطلح عند الذوادي ذلك التخلف الموجود لكن المنسي من طرف المختصين في العلوم الاجتماعية المهتمين بقضايا التنمية والتخلف في مجتمعات العالم الثالث. ويتمثل التخلف الآخر في تخلف تلك المجتمعات لغوياً وثقافيا من جهة، وشعور بمركب النقص؛ أي: تخلف نفسي إزاء الغرب. وتتجلى معالم التخلف اللغوي الثقافي في العالم الثالث في ترسب اللغات الأجنبية ومزجها مع اللغة الوطنية أو اللهجات المحلية وهو ما سماها ظاهرة «الفرنكو - أراب بالمغرب العربي». انظر: محمود الذوادي، المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص٩٤ - ٩٥). وأيضاً: محمود الذوادي، التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث، الأطلسية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

القادرة والفاعلة، ومن المحددات الأساسية لبنية الدولة/ الوطن، وإذا كانت اللغة مسألةَ هوية وتماسك مجتمعيّ وتراث حضاريّ ورمزَ سيادة تاريخية، فإنها إلى جانب ذلك، مسألةٌ تنمويةٌ وفكريةٌ واقتصاديةٌ تنافسيةٌ راهنةٌ، اعتباراً لكونها رافعة النمو المعرفي، وأداةٌ لنقل المعرفة والمعلومات إلى عموم القوى المنتجة، ولسان الإنتاج والإبداع والتواصل المعرفي/ الثقافي، بل هي أيضاً لسان التنافس في مجتمع اقتصاد المعرفة والمعلومات والاتصال. كما تشتمل قضية اللغة على أبعاد حقوقية/ قانونية وديمقراطية، تتمثل في ضمان الحقوق اللغوية للمواطن، والتكفل بحمايتها وتأهيلها، وفي تكريس حقه في الاختيار والاستفتاء حولها، إذ يندرج ضمن هذا البعد السوسيو ـ النفسي ما تمثله اللغة من الاستقرار النفسي والطمأنينة والاعتزاز بالذات، علاوةً على أنها اللحام المجتمعي المؤتمن على الجماعة. وعلى ضوء ذلك تتحول المسألة اللغوية إلى مسألة سياسية، تستدعي من الدولة والمجتمع اتخاذ السياسة اللغوية الرشيدة والقرار اللازمين من أجل إفراز وتنفيذ الاختيارات الضرورية لتأهيلها وتطويرها[1].

وهذا يقتضي ونحن بصدد أسئلة ما بعد الربيع العربي أن نعي الصراع الحاد حول اللغة باعتباره ليس صراعاً محايداً، والحديث عن استعمال لغة بدلاً من أخرى، لا يكون محكوماً

---

(١) عبد القادر الفاسي الفهري، دعم اللغة العربية تعزيزاً للهوية القومية والتنمية المجتمعية، تقارير ووثائق رقم ٦، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب ٢٠٠٤م، (ص٢).

بالاعتبار اللساني أو اللغوي أو التربوي، وإنما هو يتعدى ذلك بكثير، إذ يتأطر بالمقاصد السياسية والحضارية الكبرى، ويمتد ليعبر عن جوهر الصراع والتوتر الحضاري الراهن[١]. ومن ثم لا تعد اللغة مجردَ وسيلة للتعبير أو أداةً للاتصال والتواصل والتفاهم؛ أي: أنها ليست وعاءً تصب فيه المعاني المراد نقلها فقط، وإنما هي وعاءٌ للتفكير وأداةٌ للعمليات التفكيرية، ورصيدٌ حضاريٌّ وثقافيٌّ ومخزونٌ تراثيٌّ، وظاهرةٌ اجتماعيةٌ وتاريخيةٌ تتطور وتنمو بتعدد وتنوع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية. وإذا كان الاستعمار الفرنسي يعادل الاستعمار البريطاني في استغلال الشعوب والهيمنة على مقدراتها، فإن ما يميز الاستعمار الفرنسي هو شراسته في الاختراق الثقافي والتشظي اللغوي، حيث استطاع أن يكسب عدداً من الأتباع الذين يدافعون عن الحضارة والثقافة والمصالح الفرنسية في شمال إفريقيا، أكثر مما كان يتمنى الاستعمار إبان فترة تحكمه العسكري[٢].

وهذا يتطلب أن تكون أيضاً الأبعاد الثقافية واللغوية حاضرةً في فاعلية الدولة ورؤيتها النهضوية، إذ كانت هذه الأبعاد حاضرةً في مختلف تجارب النهوض الحضاري المعاصر، إلى جانب خيار الدمقرطة والمواطنة والتحرر وضمن مشاريعها الإصلاحية

---

(١) محمد عبادي، لا تقتل لغتك، جريدة التجديد ٢٩/٧/٢٠١٠م، راجع أيضاً: عبد السلام المسدي، العرب والانتحار اللغوي، دار الكتاب الجديد المتحدة الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

(٢) محمد عبادي، مرجع سابق.

وبرامجها التنموية وسياساتها التطويرية وخططها الاستراتيجية وفق مشروع للنهوض شامل ومتكامل، يستوعب كل فئات المجتمع، ويضم كل المناطق، وأن يتم إنهاءُ حقبة الامتيازات لنخبة أو لطائفة أو لمنطقة والتوجه الفاعل للانفتاح على كل الطاقات والخبرات سواءً في ولوج المناصب أو في بناء حركية التنمية، بغض النظر عن أصولها المذهبية أو القبلية أو العرقية أو حتى الدينية. فالمعيار في ذلك الكفاءة الوطنية المبنية على شرعية الإنجازات، حيث تكون الدولة للجميع، وتتأسس على تصور نموذج النهضة الذاتية المركبة المندمجة والمتكاملة في المحيط العربي الإسلامي. فهي «معطًى إنساني في إطار الاجتهاد العقلي ورعاية المصالح.. وهي دولة المواطنين حيث يحظى كل منهم بحقوق المواطنة، بما تعنيه من المساواة في الحقوق والواجبات، وتؤكد ولاء المواطن لوطنه وعلاقته بدولته ومجتمعه.. وهي دولة حقوق الإنسان وحقوق الجماعات الإنسانية، بدون تمييز على أسس الجنس واللون والعرق»[1].

كما يعني نموذجُ دولة قادرة فاعلة، أنها غير منسحبة من حماية حقوق المواطنين من العولمة المتوحشة وتوجيه سياساتها

---

(١) راجع عدنان السيد حسين، تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارينغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م. بتصرف (ص٥٥).

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لخدمة مصالح الفئات المهمشة والمقهورة والضعيفة، ولا يتأتى لها ذلك، دون إصرارها وقدرتها على محاربة الفساد والريع بشتى أشكاله، وتفكيك تركز الثروة في طبقة أو أسر أو فئات معينة، وما يصاحب ذلك من توارث هذه الفئات لهذه الثروة، ومعها المكانة والنفوذ والجاه والسلطة وشبكات الزبونية عبر الأجيال.

إذ «لو ترك الناس أحراراً، بالمعنى الحرفي للكلمة، في تدبير شؤون الاقتصاد، لوصلت المزاحمة إلى حدّ كبير، ثم حلّت محلها التكتلات الاحتكارية التي تحصر المال في يد قلة من الناس، وتعبد لهم الفقراء والعمال، فوجب أن تتدخل الحكومة لا لغصب أحد حقاً من حقوقه، ولكن لتضع الأشياء في نصابها، وتحرص على أن يقوم العدل الاجتماعي بين الناس. فتدخل الدولة في شؤون النشاط الشخصي في ميدان الاقتصاد لا يرمي إلى نزع الحرية من يد الشخص ولكن يرمي إلى تعميمها... ضرورة تدخل القانون لدفع كل ضرر أو خطر معين تحقيقاً للتضامن الذي هو أعظم مظاهر اجتماعية الإنسان... تدخل القانون فإنما يتدخل للصالح العام وهو تحقيق هذه الحياة الطيبة»[1]. إنه تمثلٌ لنموذج العدالة القادرة على إشراك المجتمع في العملية الإنتاجية، وفي جني ثمارها، وتعميق المساواة في الفرص والحقوق الاقتصادية، في مجال العمل وملكية وسائل

---

(١) علال الفاسي، الحرية، مرجع سابق، (ص٦٠ ـ ٦١).

الإنتاج والحصول على الخدمات والمعلومات دون تميز، وكذلك قضية إعادة التوزيع. والمعالجة الجذرية لمشكلات التمييز والحرمان والفقر والإقصاء الاجتماعي، وما تستوجبه ذلك من سياسات لتمكين الطبقات المحرومة من تحسين أوضاعها على نحو مستدام، في ظل تكريس حقوق الإنسان وحاجاته، ومسألة تكافؤ الفرص أمام الجميع لتنمية قدراتهم وتوسيع حرياتهم[1]، فيكون تحريراً للدولة والمجتمع معاً من وحش الاستغلال والاستعباد، وتغييراً في نسق توزيع الخيرات والمنافع والثروات، تصان فيه كرامة الإنسان.

فلا عدالة اجتماعية في مجتمع محروم من الحرية، فمشاركة الناس في صنع القرارات التي تهم مصالحهم وحاجاتهم، تحقيق لأبعاد العدل أيضاً، أما عند حرمان الناس من حرية التعبير والتنظيم والتظاهر السلمي من أجل الارتقاء بأوضاعهم وتضييق الفوارق بين الطبقات، فإن هذه الفروق تميل للاتساع. وحينئذ تتهيأ الظروف لتزاوج السلطة والثروة، وهو ما يمكن الأغنياء من تسخير الديمقراطية الليبرالية لخدمة مصالحهم، في ظل تركز الثروة في طبقة قد لا تشكل سوى نسبة ضئيلة من السكان، بل وإلى توارث هذه الثروة ومعها المكانة والجاه والنفوذ من جيل إلى جيل

(١) انظر: إبراهيم العيسوي، من العدالة الاجتماعية إلى التنمية الشاملة والمستدامة، جريدة الشروق المصرية، بتصرف، على الرابط الإلكتروني:

http://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=08102012&id=0b519a26-291f-4c86-aec4-93ed6dfa6471

في هذه الطبقة مما ينذر بأخطار جسيمة على الحرية والديمقراطية[1]. ذلك أن الحرية من مكونات العدالة الاجتماعية، عبر إدراك التنمية الإنسانية على أنها حرية، كما يشير أمارتيا صن، فيتحرر الإنسان من ربقة الجهل والمرض، وحرية/فرصة ممارسة القدرة من أجل المشاركة الإيجابية الواعية المسؤولة، ذلك أن إزالة المظاهر الموضوعية لافتقاد الحريات يعد مكونا أساسيا للنهوض والتطوير[2].

ثانياً: نحو تعاقد اجتماعي وسياسي جديد:

تستمد الدولة القادرة المدافعة عن السيادة والاستقلالية، قوتها من قوة المجتمع وفاعليته وحيويته ومن انخراطه في الحياة العامة في سياق تكامليّ بين الدولة والمجتمع، إذ لا يعني تقوية المجتمع ومؤسساته الاستغناء عن الدولة وانكفاءها، بل الحاجةُ ملحةٌ باستمرار إلى إبداع تركيب خلاق بين النموذجين معاً، لا يستغني أحدٌ فيها عن الآخر، ويتطور في الممارسة الديمقراطية والتدافع المجتمعي. ويتأسس هذا التركيب الجديد بين نموذج الدولة ونموذج المجتمع على الخيار الديمقراطي، بوصفه تنافساً سلمياً، وعلى تدبير للاختلاف والتعددية والتنافسية السياسية بين تصورات وآراءَ وبرامجَ وسياسات لمصلحة المجتمع ككلّ، مؤسس

(١) إبراهيم العيسوي، نفسه.

(٢) انظر: أمارتيا صن، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة عدد ٣٠٣، مايو ٢٠٠٤م.

على المواطنة. على أن التنافس الذي يمليه الخيار الديمقراطي لا يعني التنافس حول مصالح فئات أو جماعات أو أقليات أو طوائفَ أو نخبة داخل الأمة حول من له الحصة الأكبر في التنازل عن مصلحة الأمة، فهذه تعددية لا علاقة لها بالديمقراطية المواطنية[1]، ففي الديمقراطية القائمة على المواطنة لا توجد أقلياتٌ دينيةٌ بل جماعاتٌ دينيةٌ؛ لأن مفاهيم الأكثرية والأقلية في النظام الديمقراطي تفرد للدلالة على الأقلية والأكثرية في الرأي وفي الموقف وفي البرلمان وفي الحكم وفي المعارضة[2].

ويلمح عزمي بشارة بأن الديمقراطيّة سوف تقودُ بشكل طبيعيّ إلى التأكيد على الدّولة الوطنيّة، إذ لا يمكن أن تبنى دولةٌ ديمقراطيّةٌ دون التأكيد على المواطنة في الدّولة، وهي في النهاية مواطنةٌ في الدّولة القطريّة وليس في الأمّة. إذ لا يمكن أن تبنى ديمقراطيّةٌ دون التأكيد على شرعيّة الدّولة من دون أن يعني ذلك الانتقاص من شرعيّة الأمّة[3].

ومن ثم تكون «المواطنة في الدولة الديمقراطية (...) عبارةٌ عن عضوية في الدولة، إن كانت هذه الدولة تعكس حق تقرير

---

(١) عزمي بشارة، أن تكون عربياً في أيامنا، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م. على الخصوص الفصل الأول المعنون ب: «بعض تحديات تجديد الفكر القومي».

(٢) عزمي بشارة، في المسألة العربية، مرجع سابق، (ص١٧٥).

(٣) عزمي بشارة، حوار مع مجلة الديمقراطية حول الربيع العربي صرخة وجودية من أجل الحرية والكرامة (حاوره: عبد الله الطحاوي) بتاريخ: ٢٠١٣م/٠١/١٥. على الرابط: http://democracy.ahram.org.eg/NewsQ/419.aspx

المصير لجماعة أو لعدة جماعات، وأن تكون المواطنة الفردية المتساوية هي القاعدة لحالة حوار حقيقية بين الجماعات. ويجب أن تتوفر القدرة لدى الديمقراطيين على تغيير قوانين الدولة الديمقراطية بحيث تكون قادرةً على إنتاج مواطنة تصلح أساساً مدنياً مشتركاً بين منتمين إلى جماعات هوية مختلفة»[(١)].

فالمواطنة هي واحدةٌ من وجوه الانتماء للجماعة السياسية؛ لأنها هي صفة الفرد الذي ينتمي إلى هذه الجماعة، متى كانت الدولة قد قامت على هذه الصفة التي تصنفت بها الجماعة. والدولة تعتبر من الناحية النظرية هي المؤسسة ذات السلطان التي تدير الشؤون العامة للجماعة السياسية، وهي بموجب حاكميتها للجماعة، تكون ذات سطوة وولاية عليها. ويظهر وصف المواطنة بحسبانه الوصف السياسي الذي يتحدد به الطرف الآخر في العلاقة مع الدولة. فالمواطنة بذلك، تكون هي الصفة التي تتعلق بالفرد لما تتوافر فيه من وصف سياسيّ، تصنفت به الجماعة السياسية، وقامت الدولة على أساسه[(٢)].

فالدولة في النظام الديمقراطي، ليست جسماً نافراً في التكوين الاجتماعي، أو كائناً سياسياً قهرياً مفروضاً على السياق

---

(١) عزمي بشارة، في المسألة العربية، مرجع سابق، (ص١٨٩).

(٢) طارق البشري، المقدمات عن العلاقة مع الآخر، في: امحمد المالكي (تنسيق)، الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية، أشغال الندوة العلمية المنظمة من طرف مركز الدراسات الدستورية والسياسية بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور يونيو ٢٠٠٧م، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، (ص٢٦٩).

الاجتماعي، بل هي تمثيليةٌ؛ أي: تعبر عن مستوى التوازن في القوى المتحقق في الحقلين الاجتماعي والسياسي. وعلى ذلك، يمارس المجتمع المدني سلطته في ظل اشتغال الدولة، فتكون الممارسة السياسية للدولة حاملةً - بالضرورة - جزءاً من عمل المجتمع المدني ومعبرةً عنه. **أما الدولة، في النظام السياسي العصوي والاستبدادي**، فتكون - بطبيعة تكوينها - جسماً مغلقاً على نفسه، ومتمركزا على ذاته، منفتحاً على قاعدته الفئوية والنخبوية الضيقة، إذ تميل إلى حماية السلطة، والإصرار على احتكارها بممارسة العنف المادي، فيشعر المجتمع بأن هذه الدولة غريبةٌ عنه، ومفروضةٌ عليه، ويحتاج الأمر إلى ممارسة الدفاع عن النفس اتقاء شر قهريتها وتغولها[1].

إن جوهر الإصلاح السياسي الجذري هو تأسيسُ عقد اجتماعيّ بين الدولة ومواطنيها، يجعل من المواطنة بمعناها السياسي والقانوني محورَ الرابطة المعنوية بين الحاكم والمحكوم، ويستند إلى مبادئ وأسسٍ احترام حقوق الإنسان وإقرار التعددية السياسية والفكرية، وتمكين مختلف القوى والتكوينات الاجتماعية من التعبير عن مصالحها ومطالبها من خلال قنوات شرعية مع توفير ضمانات تمثيلها في هياكل الدولة ومؤسساتها بصورة عادلة ومتوازنة، مع إقرار مبدأ الفصل بين السلطات، واستقلالية

---

(١) عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني: مرائي الواقع، مدائع الأسطورة، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء ٢٠٠١م، (ص٣٢ - ٣٣).

القضاء، وتوفير ضمانات ومتطلبات تحقيق المشاركة السياسية، والرقابة السياسية، ليقود ذلك إلى إقرار مبدأ التداول السلمي للسلطة طبقاً للإرادة الشعبية كما تعكسها نتائج الانتخابات الحرة[1]، كما أن المواطنة **باعتبارها المشاركة الواعية والفاعلة** لكل شخص دون استثناء أو وصاية من أيِّ نوع في بناء الإطار الجماعي؛ أي: في تأسيس السلطة والشأن العام، تأخذ أبعادها الحقيقية في الفضاء العام، حينما تتحقق العدالة السياسية، وتزول عوامل التميز والإقصاء والتهميش. فحينما تتحقق العدالة، يتعمق مفهوم المواطنة في نفوس وعقول أبناء المجتمع. أما إذا غابت العدالة السياسية، وساد الاستبداد السياسي، وبرزت مظاهر الإقصاء والتهميش، فإن مقولة المواطنة هنا تكون في جوهرها تمويهاً لهذا الواقع وخداعاً لأبناء الوطن والمجتمع[2].

إن علاقة الفرد بالدولة هي علاقةُ مواطنة، وحقوقه هي حقوق المواطن، وواجباته هي واجبات المواطن، والمساواة بين المواطنين تنسجم مع جوهر الشريعة، ومع تطور فكرة الديمقراطية ضمن دائرتي الحرية والعدالة. على أن مفهوم المساواة، ليس سياسيّاً وحسب، بل هو إلى ذلك اقتصادي، متى تأمن حق مشاركة المواطن في النشاط الاقتصادي وكفل نصيبه من الثروة الوطنية. وفوق ذلك يتضمن مفهوم المواطنة المشاركة في الحياة

---

(١) حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية والاتجاهات الحديثة في دراستها، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م، (ص٧١).

(٢) محمد محفوظ، تحرير الدين، مرجع سابق، (ص١١١ ـ ١١٢).

الاجتماعية بدون تعصب أو خوف، كما يضمن للمواطنين حق تولي المناصب العامة والمساواة أمام القانون واتخاذ القرارات المتعلقة بالشأن العام[1].

فعملية إصلاح الدولة تمر عبر إعادة بنائها، بوصفها دولةً ديمقراطيةً تكرس لمفهوم المواطنة، ودولة قويةً غير تسلطية، قادرةً على تجسيد وتمثيل مصالح وتطلعات مختلف القوى في سبيل إثراء التعددية المجتمعية واستيعابها وتحويلها إلى مصدر قوة وولاء أسمى لدولة القانون والمؤسسات وسياسات عقلانية لتحقيق المشاركة السياسية والعدالة الاجتماعية[2]. ولا معنى للديمقراطية من دون تصورها كنظام حكم تمثيليّ، يضمن إمكانية انتقاله بتداول السلطة في انتخابات دورية، وتضمن فيه الأغلبية حقوق الأقلية، كما تضمن الحريات والحقوق المدنية[3]، ولا يكفي أن يكون الشعب مصدر السيادة، بل يجب أن يمارسها بشكل دوريّ يكاد يكون طقسياً. ولكي لا يتحول حكم نواب الأكثرية إلى استبداد الأكثرية، يجب أن تتوفر مجموعةُ أنظمة وقوانينَ منطلقة من مبادئَ

---

(١) عدنان السيد حسين، جدلية العلاقة بين المواطنة والدولة المدنية، في: امحمد المالكي (تنسيق)، الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية، أشغال الندوة العلمية المنظمة من طرف مركز الدراسات الدستورية والسياسية بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور يونيو ٢٠٠٧م، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، (ص٩٠).

(٢) حسنين توفيق إبراهيم، النظم السياسية العربية والاتجاهات الحديثة في دراستها، (ص٧٨).

(٣) عزمي بشارة، في المسألة العربية، (ص٣٧).

عامة، قد تصاغ كدستور أو تبقى كدستور غير مكتوب يجمع عليه[1].

ونادراً ما تعيّن تاريخيّاً بناء الديمقراطية دفعةً واحدةً من خلال عمل ثوريّ واحد أو من خلال ثورة بحيث أمسك الديمقراطيون بالسلطة بفعل انقلابيّ. فحتى في حالة الثورة الفرنسية من العام ١٧٨٩م لم ينشأ نظامٌ ديمقراطيٌّ متكاملٌ، بل مرت فوراً بمرحلة اليعاقبة الراديكالية الطابع، فأعقبتها رداتٌ نابوليونيةٌ وملكيةٌ، واحتاج الأمر إلى انحصار مرحلة نابليون واحتلالاته للعودة إلى أفكار معدلة من الثورة الفرنسية[2].

إن الديمقراطية إبداعٌ، سبيله بناء الذات الحضارية على أسس الثبات والانفتاح، من خلال إعادة النظر في التوازنات الخارجية لترشيدها، بهدف تخليصها من التبعيات الفكرية والمالية والتقنية، والاحتياط في بناء النهضة من وثنية النماذج والوقوع في أسرها، والتأصيل العقلاني للتراث وبناء حداثة ملتزمة[3]. صحيحٌ أن الديمقراطية ليست مؤسسةً جاهزةً، ولا أسطورةً خلاصيةً، ولا هي وصفةٌ علاجيةٌ سحريةٌ. وصحيحٌ كذلك، أنها مجموعةُ آليات

(١) عزمي بشارة، في المسألة العربية، (ص٣٩).

(٢) عزمي بشارة، في المسألة العربية، (ص٢٦٨).

(٣) مصطفى الفيلالي، الثورة التونسية والبناء الديمقراطي، في: الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، (ص٣١٩).

عينية. ولكنها ليست آلياتٌ تسير بقوة الدفع الذاتي، بل تتطلب توفر ثقافة وثقة وإرادة بضرورة الحفاظ عليها حتى عندما تتعثر[1]، بل وتتطلب كفاحاً مستمراً ومكابدةً مخلصةً لتكريسها وتوطينها، وتعميق نظامها وأسسها ومنطقها. فهي ليست مطلباً سياسيّاً فقط، وإنما هي مطلبٌ اقتصاديٌّ يتجلى في ضرورة ربط المسؤولية بالمحاسبة، وتكريس الشفافية وتكافؤ الفرص، ومكافحة أنساق الفساد المركبة، وهي أيضاً مطلبٌ ثقافيٌّ حضاريٌّ لتأكيد الهوية القومية في مقابل اتجاهات العولمة التي تريد اكتساح كل الهويات[2].

إن بناء الدولة العادلة والقادرة والفاعلة والمجتمع الحي القوي والفاعل، هو في العمق بناء دولة الإنسان تحريراً وتكريماً وتفعيلاً، مع إذكاء ثقافة العمل والإنجاز والعطاء والانعتاق من الاستغلال الداخلي والتبعية الخارجية عبر تحرير الإرادة الوطنية في اتخاذ القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وتفعيل القدرة الإنجازية من خلال نموذجٍ شامل ومستقل، بطابع حديث ومتطور ومستديم، يخدم الحاجات الاجتماعية، ويدمج الجهات المهشمة والفئات المحرومة، ويؤسس لمقتضات العيش المشترك، ويقر آليات التماسك الاجتماعي، والعدالة في توزيع الثروات، وصيانة حرمة المال العام، ويستأصل الفساد، ويجترح على الدوام

(١) عزمي بشارة، في المسألة العربية، (ص٦٢).

(٢) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط بمصر، ٢٠٠٤م.

الأجوبة السياسية والتنموية على ضوء تحولات الواقع سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً وتحدياته المركبة، وهذا كله، في سياق إعادة نظر جذريّ في نظام التعليم ومناهجه، بشكل يحوله إلى مجال للاستثمار في البحث العلمي، وفي التموقع المستقبلي عبر تأهيله العلمي والمعرفي والمنهجي على نحو يطور من عائداته ويربطه بالهوية والتنمية.

نحن لسنا في لحظةِ اختراع الديمقراطية من جديد، فهناك تجارب الشعوب عبر قرنين من الزمان، ترسخت فيها مبادئ الديمقراطية المتعلقة بانتخاب السلطة التشريعيّة، واستقلال القضاء، والحفاظ على الحريات المدنيّة، ومفهوم المواطنة المتساوية. لكن المطلوب هو إضفاء طابع الوطنية على النموذج السياسي في مستويات تتعلق بظروف وثقافة البلد، وفي هذا يختلف النموذج التركي عن الماليزي والإندونيسي، والبرازيلي، وغيرها، ولكننا نسميها جميعاً ديمقراطيات، بسبب الأمور المشتركة بينها، وليس بسبب الفوارق بينها. فالأساسيُّ هو طرح نماذجَ ديمقراطيّة تحمل خصوصيّة ثقافة البلدان العربيّة. وهذا أمرٌ لا يتم بقرار، ولكنه يحصل تلقائيًا وتدريجيًا بسبب طبيعة الفاعلين وثقافتهم وطبيعة البلد وثقافته ومرجعيته ونظامه العام[١]، ذلك أن عملية البناء الديمقراطي ليست نقلاً فجّاً من الآخرين أو اختيار نظام من بين أنظمة الحكم المعروفة (الرئاسية، والبرلمانية، وشبه

---

(١) عزمي بشارة في حوار مع مجلة الديمقراطية، مرجع سابق.

الرئاسية، والتوافقية). فلا بد أن تنطلق هذه العملية من واقع المجتمع ذاته، وأوليات المرحلة التاريخية الراهنة، ولا بد أن تمر بتجارب الدول الأخرى للاستفادة وأخذ الدروس والعبر، وتنتهي بترجمة أهداف التحركات الشعبية ومطالب الشعب إلى ترتيبات مؤسسية وأطر قانونية ودستورية وسياسية تشكل مجتمعةً ملامح النظام السياسي الديمقراطي المنشود[١].

---

(١) عبد الفتاح ماضي، في بناء النظم الديمقراطية العربية، الجزيرة نت.

الفصل الرابع

دولة الربيع العربي:
نزعة التسيد وآليات الترويض

لقد أدركت المجتمعات الحديثة، منذ البداية، الطبيعة الفتاكة والمفترسة للدولة التي أنتجتها، وأصبحت، من ثم، أسيرةً لوجودها واستمرارها. ولعل الجهود الفكرية والنضالات السياسية والثورات المكافحة في عمومها، كانت في جوهرها تجليات لمحاولة الإنسان الحديث كبح جماح الدولة، وعقلنة نزعتها العضوية للسيطرة والتحكم، ومحاولة للتفكير في آليات لتقييدها من قبيل: مبدأ فصل السلطات، والرقابة الدستورية والبرلمانية والمدنية على السلطة، وتوسيع نطاق المؤهلين للتصويت، إعطاء المرأة حقوقها السياسية، ولادة وتطور فكرة الدستور، وما صاحب ذلك من جدل حادّ ومستمرّ حول الحريات وحدودها، بالإضافة إلى ولادة وتنوع الجماعات والهيئات المدنية، والتشريعات الوطنية أو الدولية التي تستهدف حماية الإنسان وتعزيز حقوقه. فهذه الأبعاد جميعها تمثل تعبيرات عن هذا السعي المستمر من أجل وضع حدود لوحش الدولة الحديثة واندفاعه باتجاه مزيد من التحكم والسيطرة[1].

وعليه، كيف يمكن ترويضُ وحش الدولة الحديثة؟ كيف يمكن لجم تغول سلطتها المستبدة ونفاذها العميق إلى صلب

---

(١) بشير موسى نافع، سورية.. ما بعد تغول دولة الاستبداد العربية، جريدة القدس العربي بتاريخ ١٢ ـ ١٠ ـ ٢٠١١م.

المجتمع؟ هل يمكن الاقتراب من نموذج الدولة العادلة والمجتمع الحي؟ أم هو محضُ مثاليات من زمن الثورة لا يخضع لمنطق السياسة والدولة؟ كيف يمكن أن تنعكس أبعاد قيمة العدل، بوصفها قيمةً عليا مهيمنةً وقيمة الحرية بوصفها قيمةً عليا كاملةً، على كل السياسات والمؤسسات التي تحدد طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع؟

المبحث الأول

في آليات ترويض وحش الدولة

إن النسق السياسي العربي يعتبر من الأنساق التي زاوجت بين السلطة والثروة، وأصابها الهوس بالاستعباد والاستملاك والاستبداد في طبائعه الأصلية، وقد تجلى ذلك في أشكال متعددة من نماذج الطغاة والجباة والغزاة والغلاة، في توظيف ذكيّ لآليات الاستبداد الناعم والهيمنة الطوعية، انطلاقاً من التحكم الخفي والصراع الرمزي المستمر مع الأنساق المضادة له، والمستخدم لمصادر المعرفة وحقل إنتاج القيم وسلطة الإعلام، فضلاً عن ذلك لا يمكن إدراكه إلا بوصفه نسقاً معقداً فيما يرتبط بطبيعة الدولة وكينونتها وفكرتها وعلاقتها بالمجتمع. إذ ينتج النسق الاستبدادي تجذراً لفظياً مستهلكاً شعارات الديمقراطية والإصلاح والتنمية التي تتحول إلى ظواهر صوتية فقط، لكن واقع الممارسة الاستبدادية يؤكد استمرارية أنساق التحكم المعلن والخفي وإعمال آليات الضبط السياسي والاجتماعي والرمزي للمجتمع، المكرس لازدواجية السلطة بين الحداثة المشوهة والسلطوية الحديثة المحافظة.

الأمر الذي يستلزم استكمال معركة الثورة ونقل روحها إلى الدولة على مستوى النسق السياسي والثقافي للسلطة المحافظ والمتمركز حول الذات رمزيّاً وطقوسيّاً، بهدف منع عودة التعالي والتقديس الساعي إلى إعادة إنتاج النسق التسلطي رمزيا باسم هيبة الدولة أو ضرورة المرحلة أو شرعية الثورة، إنها معركةُ تحطيم صنم السلطة الاستبدادية في نفوس الأفراد والمجتمعات أولاً، وتفكيك بنية نموذج الدولة القابضة المتدخلة العميقة، وتنسيب السلطة وتكسير إطلاقيتها، وكسب تحديات بناء الدولة العادلة والقادرة وتجاوز حالة الدولة الفاشلة أو المتفككة أو المأزومة في ظل شبح الفتنة والانقسام العربي ثانياً. فالدولة العربية المعاصرة أمام تحديات الطائفية المستترة أو الظاهرة، وتحديات الدولة العميقة والقوى المضادة للإصلاح والثورة، وأمام تحدي الصهينة والتبعية والعولمة الكاسحة والتجزئة القطرية كإرث تاريخيّ مثقل يحمله العرب معهم، إذ لا يمكن التفكير في الإقلاع السياسي دون التعاطي الجدي معها في إطار تفاعلات المحيط الإقليمي والعربي والدولي، وأيضاً مع حساسية المرحلة الانتقالية وما يواكبها من تحديات الشرعية والمواطنة والمشاركة والفعالية والديمقراطية.

فهذه التحديات تصعّب اجتراح آليات وسبل الانتقال إلى النموذج الإدراكي لدولة الثورة، وإمكانية تأسيس العدل والحرية، وإعادة بناء الدولة العادلة والفاعلة والقادرة؛ لأنها تستمد قوتها من قيامها بالعدل، وتحريرها للإنسان، وإقرارها الكرامة

الإنسانية، وقدرتها على الإنجاز، وفاعليتها في النهضة، وإنجاح عملية التحول إلى الديمقراطية، بما يعنيه من تفكيك ماديّ ومعنويّ لبنى السلطوية مؤسساتيّاً وثقافيّاً ورمزيّاً، واقتسام أعباء صياغة عقد اجتماعيّ جديد يركز على استعادة الحرية وإقرار العدالة الاجتماعية وتأسيس المواطنة الكاملة[1]. فليست الديمقراطية الحلَّ السهلَ والجاهزَ لمشاكل مجتمعات ترفض أن تعلم معنى العمل والإبداع وقيمة التضامن الوطني الإنساني. كما أنها ليست الحلَّ السهلَ لمشاكل النخب التي لا تعرف معنى المسؤولية، ولا تستطيع أن توفر للمجتمعات التضحيات التي لا بد من تقديمها لمواجهة المشاكل الحقيقية والصعبة[2]. إذ يستدعي نجاح الانتقال الديمقراطي العمل على إصلاح جذريّ في هياكل الدولة يمكنها من الاستقلال بنفسها عن مجموعة المصالح الخاصة ومراكز الضغط التي تسيطر عليها وتتحكم بها، وإلى تعديل علاقات السلطة بما يسمح بالخروج من هذه المواجهة المدمرة للسلطة والمجتمع معا بين الدولة والجماعة. وهذا يعني نقل مركز التوازن من محور الصدام بين الدولة والمجتمع إلى محور جديد يقع داخل المجتمع نفسه، ويمر عبر التنافس المشروع والمنظم بين القوى والطبقات والتيارات الحية والفاعلة[3].

---

(١) انظر: امحمد المالكي، الإسلاميون وإدارة التعددية والتوافق السياسي، ورقة مقدمة إلى مؤتمر الإسلاميون والثورات العربية، مركز الجزيرة للدراسات، ١١ ـ ١٢ سبتمبر ٢٠١٢م.

(٢) برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص٢٧٤).

(٣) برهان غليون، المحنة العربية، (ص٢٧٥).

إن افتقار الدولة إلى مبدإ معنويّ؛ أي: افتقاد مقصد وجودها وما يسمح لها ببلورة مشروع سياسيّ، يتسم في نظر الناس بالحد الأدنى من الجدوائية والمعقولية، يؤدي إلى تحولها - لا محالة - إلى آلة صماء متوحشة، غير إنسانية لا تحتمل. ولن تستطيع بعدئذ فرض نفسها، وتحصين الاستمرارية والاستقرار إلا بالقوة: قوة القهر وقوة العطالة التاريخية أيضاً. ذلك أن إخفاقَ الدولة الوطنية في الوطن العربي والعالم الثالث عموماً، كان مقدمةً لانفجار أزمة تاريخية شرحنا معالمها في المحاور السابقة، تشمل أسسَ نموذج الدولة التحديثية. وبهذا الإخفاق، أصبحت هذه الدولة فاشلةً تماماً، ولم تعد قادرةً على الوقوف في وجه هجومات المجتمعات والجماعات التي تريد أن تستبدلها بدولة تستلهم ما يبدو لها قيماً نقيضةً[1].

ورغم نقدنا الحادّ لتغول الدولة العربية، وهيمنتها على المجتمع ومؤسساته، ومأزقها التاريخي، وكذا أزمة نموذجها الحضاري، فإنها تظل دولةً هشةً، ولا يستلزم من تغولها أبداً كونها دولةً قويةً. لذا، فالتفكير في ترويض شراسة الوحش الرابض فيها، وإعادة تركيبه ليتصالح مع قيم العدل والحرية عبر دمقرطتها كقدرة وكفعالية من جديد، وكآليات الحكم الصالح عن طريق تقييد سلطة الحكام، وتعزيز مشاركة الجماهير في الشأن العام، والانتقال من حالة القطيعة مع مجتمعها إلى بناء أسس

---

(1) برهان غليون، المحنة العربية، (ص٢١٧).

التكاملية والتعاقدية والمصالحة الحضارية بين الدولة والمجتمع على أساس إعادة القوة إلى المجتمع ومحاصرة سلطة الدولة القاهرة، فرغم المعضلة التي تمثلها الدولة الحديثة للمجتمع الإنساني، فلا يبدو أن الإنسان الحديث في طريقه لإيجاد بديل عنها.

إذ يقتضي ذلك إعمال آليات تفكيكية لسلطة الدولة، قد تكون متناقضةً ومتنافرةً في الوقت نفسه، لكنها آليات ضرورية نظراً لبنية الدولة العربية في التاريخ الحديث وخصوصيتها، من خلال العمل على منع انهيار مؤسسات الدولة، من جهة، وعلى تحرير الدولة من الاستبداد، وعقلنتها وجعلها أكثر تعبيراً عن الإرادة الشعبية وطموحات الناس، من جهة أخرى. إذ تتمثل أحد الشروط الضرورية لمواجهة الاستبداد في تقليص حجم الدولة، وتقييد سلطتها؛ لأن لدى السلطة ميلاً عضوياً تلقائياً إلى ابتلاع المجتمع وسحق الفرد وامتصاص الحريات، لا سيما حجم الأجهزة الأمنية والبيروقراطية الإدارية لمؤسسات الحكم المختلفة، التي تضخمت على حساب أجهزة الدولة الأخرى، والعمل على تعزيز قوة المجتمع ومقدراته، ذلك أن حركة التحديث أضعفت القدرة التفاوضية للمجتمع في تعامله مع مؤسسة الدولة الحديثة، ولإعادة بناء هذه القدرة التفاوضية لا بد من دعم مؤسسات العمل المدني، وتجنب إغراءات القضاء على ما تبقى من المؤسسات التقليدية، بحجة رجعيتها وعدم ملائمتها مع الاجتماع السياسي الحديث. إن أغلب المؤسسات التقليدية

تستجيب بطبيعتها للفعل الإسلامي الحضاري وتتماهى معه[1].

لذلك نحن مرغمون على العمليات الآتية:

أولاً: تقوية الدولة العربية القطرية، المهددةً بالتفتيت الداخلي والانقسامات والحروب الأهلية والقبلية والتقسيم الطائفي، وتجنب ما قد ينتج عن وضعها المتفكك من بروز حالات ما دون القطرية، تفاقم من التمكين للاستراتيجيات الدولية القائمة على تقسيم المقسم وتجزيء المجزئ.

ثانياً: إضعاف هذه الدولة سياسيّاً عبر تقوية قوى المجتمع ومؤسساته والتمكين للفعالية المدنية الخاصة به، وإعادة الدور الفاعل والحقيقي للمشهد الحزبي وللقوى الديمقراطية، من أجل بناء سلطة مضادة لسلطة الدولة، تراقبها وتحتج عليها وتحاسبها وتقومها، وفي الوقت نفسه، تتكامل معها جدليّاً في إطار مشروع نهضة مندمج ومتكامل انطلاقاً من عملية البناء الديمقراطي الحقيقي.

ثالثاً: تجاوز الدولة القطرية نحو دولة عابرة للأقطار، باعتبار حالة التجزئة القطرية قيداً أساساً أمام طموحات العرب في النهضة والتحرر، والرهان في ذلك على بناء تكتلات اقتصادية عربية كبرى أو اتحادات اقتصادية إقليمية[2].

---

(١) بشير موسى نافع، الدولة الحديثة، مرجع سابق.

(٢) راجع: النقاش المهم الذي شارك فيه السيد ولد أباه مع كل من الكاتب محمد محفوظ والدكتور رفيق عبد السلام، في ندوة الجزيرة: الديني والسياسي في السياق العربي الإسلامي، الندوة الشهرية التاسعة عشر، مركز الجزيرة للدراسات، ٢٧/ ٢/ ٢٠٠٨م.

إن تأسيس تحول جذريّ في طبيعة فلسفة الحكم ومنطق تدبيره ونموذجه، لن يكون أمراً سهلاً؛ لأن المعركة مع ثقافة الاستبداد العميقة وبنيات الفساد الذكية المرتكزة على مفهوم الرعية وليس المواطنة، وتجذر عقيدة أمنية وعسكرتارية في بنية النسق السياسي العربي.

وقد اجتهدنا في محاولة تكثيف أهم الآليات التي نراها قادرة نسبيّاً على تفكيك أنساق استبداد الدولة، واستعادة وهج الأمة السياسية العربية، واستكمال مهام تحرير طاقاتها، بعد أن أسستها اللحظة الثورية، تنتقل فيه الدولة من نموذج الضبطي التحكمي للمجتمع إلى نموذج الدولة الخادمة للمجتمع، ولعل فيما قاله نيتشه «مات الإله، احذروا الدولة» دليلٌ على خطورتها وخبرتها في استبطان البعد الديني، إذ قامت الدولة الحديثة بنسبة المفاهيم الدينية ووظائف المؤسسات الدينية إلى ذاتها، محاولةً إضفاء بعد دهريّ عليها، وهذا ما أشار إليه كارل شميت في تشريحه للدولة الحديثة الغربية التي تتأسس على مفهوم السيادة الكاملة، التي هي في جوهرها لاهوتٌ مسيحيٌّ معلمنٌ، بل «لا يتردد في القول إن مقولة الدولة في الفكر السياسي الحديث ليست إلا استدعاءً للمخزون الكلامي المسيحي حول الرب المطلق والكامل، فهذه الدولة بمثابة لاهوت العصر الحديث»[(١)]، حيث

---

(١) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، (ص٢٦٣).

تم استثمار مختلف العبارات اللاهوتية المسيحية، واستعمالها في سياق علمانيّ؛ كسيادة الدولة على مواطنيها مقابل المفهوم المسيحي سيادة الرب على المخلوقات.

وفي هذا، يشير طه عبد الرحمٰن إلى أن الفصل بين العالم المرئي والغيبي والسعي لنسيان العالم الغيبي، لم يمنع من توظيف كمالاته ونقلها إلى العالم المرئي، إن على وجه الاقتباس أو الاختزال أو الاستبطان، وأحد هذه الكمالات التي تم اقتباسها وادعاء استحقاق «الوجود المرئي لها هو «الجلالة»؛ لكن ما لبثوا أن جعلوا لها، تستراً على أصلها الغيبي، كنية غلبت في الاستعمال هي: «السيادة» كما جعلوا طلبها علامة على تحمل الإنسان أمر تدبيره بنفسه، مع إيهامه بأنه قادرٌ على أن يبسط سلطانه على العالم المرئي بسط الإلٰه لسلطانه على العالم الغيبي، قسمةً بينهما؛ ولما جاوز هذا التعلق حده، واضعاً السيادة في غير موضعها، كان لا بد أن تنقلب هذه السيادة إلى عبادة في غير موضعها، جاعلةً الإنسان يتسلط ويتأله، متعبداً لنفسه، فضلاً عن تعبيده لغيره. وما كان للسيادة أن تفضي إلى هذا التسلط المتأله لولا أن للنفس سلطاناً على الإنسان، إذ وظيفتها أن تجعله يَنسب كل شيء إلى ذاته، ولا يزال يمارس هذه النسبة الذاتية، حتى يستبد ولا يرى استبداده، ويستعبد ولا يرى استعباده، ويظلم ولا يرى ظلمه، مرتقياً بما كان من أفعاله طغياناً مرئيّاً لا يَقبله قابلٌ إلى رتبة ما هو من أفعال سلطان غيبي لا يدركه عاقل»[1].

---

(١) طه عبد الرحمٰن، روح الدين، مرجع سابق، (ص٢٥).

إن الفكر السياسي العربي في حاجة إلى إبداع الآليات التقييدية على الدولة الحديثة، والتي من شأنها أن تضع حدوداً على سلطتها دون أن تلغيها أو تقوضها، بل إنها تجعل الدولة قادرةً على الاضطلاع بمسؤولياتها على أكمل وجه، فهي ستكون دولةً منفتحةً على مؤسسات المجتمع المدني التي تحس بنبض ومطالب الجماهير بشكل مباشر[١]، وتشمل آليات التقييد لسلطة الدولة أبعاد: المرجعية والإنسان والذاكرة والمكان والشرعية وبنيان السلطة. وفي هذا المبحث سنهتم أساساً بتحديد الآليات التي تسمح بترويض وحشية الدولة الميّالة إلى التغول والتملك والتدخل، والساعية بكل قواها إلى إضفاء كل مظاهر التقديس على سلطتها، والشخصنة في حكمها، والانفراد المستبد في منطق اشتغال مؤسساتها وعملها، من خلال اقتراحنا لثلاث آليات متكاملة ومتجانسة، تصب كلها في ترويض نزعات وغرائز الدولة المتوحشة، وهي: آلية التأنيس وآلية التأسيس وآلية الدمقرطة.

أولاً: آلية التأنيس:

إن الغرض من اعتماد هذه الآلية هو إضفاء طابع البشرية على الدولة العربية، وتجاوز الممارسات التسلطية التي جعلت منها هيكلاً ومؤسسات وبنيات وسياسات فوق المحاسبة وفوق الجميع، لمجاوزة معضلة تأليه الدولة، وسعياً لتنسيبها، وتأكيداً لبشريتها ونزعاً للقداسة عنها، وهذا مأزق يحتاجُ أن يتحرر منه

(١) انظر: عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط بمصر، مرجع سابق.

حتى المجتمع الذي ترسخت في تصوراته هالةٌ سحريةٌ وقدسيةٌ حولها. وهو في نهاية المطاف حصيلة استراتيجيات الدولة في تأسيس أنماط من التمثلات عنها، وعن قوتها وبطشها، فذلك يجعل المجتمع غير قادر على التعامل النقدي والتفكيكي معها، فبالأحرى أن يكون سلطةً مضادةً مراقبةً ومحاسبةً ومحتجةً لعملها. فكأن منطق الدولة قد تسرب إلى العقول والأحلام والتمثلات والخيارات الفردية والجماعية لتربط الجميع بفلسفتها وشبكاتها وخياراتها الحتمية والتاريخية والبطولية إلى الحد الذي أصبحت معه أسطورةً لا تقهر. إذ تجمع الدولة في يدها كل السلطات، وتركزها وتسعى إلى بناء مجتمع واحد موحد خال من أيِّ تنوعات أو اختلافات أو تكتلات. الكل منصهر فيها وبها، فهي معصومةٌ عن الخطأ، ومطاعةٌ في الحكم. إنها، باختصار، إلٰهُ العصر الحداثي، ووحشٌ باطشٌ مقدسٌ، تتحول معه إلى مصدر استلاب المجتمع وابتلاعه.

وبذلك فإن «الفاعل السياسي» ما أن يستقيم له تدبير عالمه المرئي والتحكم بشؤونه، حتى تغريه شهوة السلطة بمزيد من العلو، فينساق إلى إضفاء الهيبة والجلالة على شخصه، وإضفاء التنزه والقداسة على عمله، رافعاً الواقع المرئي إلى رتبة المثال الغيبي. وعلى هذا، فإن استقرار الفاعل السياسي بالعالم الغيبي هو، في نهاية المطاف، الاشتغال برفع العالم المرئي إلى رتبة العالم الغيبي؛ فتكون حقيقة هذا الرفع أنه عبارة عن ممارسة فعل خاص هو «التغييب»... فليس التغييبُ مطلقاً أن ننسب إلى العالم

المرئي قوى خارقةً تخالف قوانين الطبيعة أو قدرات ساحرةً تصادم قوانين العقل من أجل التأثير في أحداثه كما هو شأن التسحير، وإنما هو، على العكس من ذلك، الاغترار بقدرات الإنسان، والتوسل بأسباب العقل في إسناد كمالات العالم الغيبي إلى العالم المرئي، بحيث يَسُدَّ مسده، ويغني عن الرجوع إليه؛ ويتجلى ذلك في الادعاءات العريضة للإنسان الحديث مثل «السيادة على الطبيعة» و«كشف أسرار الحياة» و«امتلاك أسباب القوة التي لا حد لها» و«تحقيق التقدم المفضي إلى سعادة الإنسان» و«إقامة أعدل نظام سياسي في العالم» و«التحكم في مصير الإنسانية» و«ضبط مسار التاريخ ومآله»[1].

لكن اللحظة الثورية كسرت حاجزَ الخوف، وحطمت صنم الدولة القاهرة في شخص رأسها الحاكم، ومع ذلك، يبقى أحدُ مخاطر الاستصنام، أن يقع تقديس النخب البديلة سواءً كانت جماعات أم تيارات أم زعامات، فتحول الأمر إلى التأليه في مرحلة الدولة. ففي التصور الديمقراطي، الحاكمُ لا يتماهى مع الأمة، ولا يجسد إرادة الشعب دون وسائطَ ومؤسسات، وكأن المتأله يستوعب في شخصه المجتمع ماهيةً وهويةً وحركةً، في حين أنه مجتمعٌ تعدديٌّ مختلفٌ، تسوده تفاعلاتٌ وتوازناتٌ واختياراتٌ عاكسةٌ لموازين التدافع المجتمعي. ومن ثم، يكون العمل السياسي بدوره اجتهاداً نسبياً في طرح برامجَ وسياسات

(١) طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، (ص٤٤).

واقتراح حلول من مدخل التداول التنافسي والسلمي على السلطة.

ولعل هذا ما يحيلنا على قضية بناء ثقافة المؤسسات الدولتية بدل التمركز حول الذات الحاكمة، وضد آفة الشخصنة.

ثانياً: آلية التأسيس:

لقد تم إضعاف الدولة كمؤسسات بسبب سيطرة شبكات المصالح والنفوذ عليها، وبناء تحالفاتها في استمرار تركيز السلطة واحتكار الثروة، وشخصنة الدولة في الحاكم الفرد أو الأسرة أو الحزب أو الطائفة. ومن ثم، فإن آلية المأسسة تنسجم وتتكامل مع آلية التنسيب لسلطة الدولة، لتجاوز آفة خطيرة أصيبت بها الدولة العربية وهي آفة الشخصنة الزائدة للدولة، وما يصاحبها من مظاهر الهيبة، وطقوس الهالة على شخص الحاكم، فتكون النتيجة دولةٌ خارجَ القانونِ وفوقَ الدولة لا تخضع لأيةِ مرجعية أو قانون سوى الذات الحاكمة، ومزاجها وتطلعاتها الفردية ونزوعاتها المريضة.

وتعني شخصنة الدولة، حسب طارق البشري، بأن النظام السياسي والاقتصادي والبيروقراطي بمؤسساته يتحول من نظام قانونيّ يناط به الفصل بين الناس بالعدل وتدبير الحكم، إلى الاندماج في المؤسسات القائمة على التنفيذ المحض لإرادة الحاكم المستبد، والخضوع للإرادة الشخصية المتوحدة المتسيدة على قمة هرم الدولة. وتسود في هذا النظام التفسيرات والاجتهادات التي تدعم الوضع القائم، وتفرغ الدلالات القانونية

المرتبطة بعمومية القاعدة القانونية وتجريدها، فيتم تفريغ القانون من هذا المحتوى الموضوعي، ليصير ذا نزوع شخصيّ ومشخصن لصالح أفراد بعينهم ذوي علاقات شخصية برأس الدولة ومن يحيطون به[1].

ينتج عن هذا تطلع المجتمع بطريقة صوفية إلى فكرة الحاكم المخلص، والمنقذ الأسطوري من حالة التخلف والانهيار التي وصلت لها الأوضاع، والحنين إلى مستبدّ عادل تتلخص فيه كل معاني التقوى والخلاص والصلاح، ويعلّق الآمال على دولة تفرض على الأمة التزام قيم الإسلام، والنظر فيه فقط إلى الجوانب القانونية والجنائية القائمة على المنع والتحريم، وهي أزمةٌ فكريةٌ تسود وعي المجتمعات، فتعوقها عن بناء حركة الفعل الديمقراطي نحو أفق انتظاريّ سلبيّ لا يستجيب لتحولات العصر، ولا يفهم بعمق قضيةَ تثبيت المؤسسات المنتخبة، والمبادئ الحاكمة، وسيادة الأمة الرقابية في الممارسة السياسية بديلاً عن مزاج الأشخاص المتقلب[2].

وينبني السيد المشخصن على التحويل النفسي لمعنيين روحيين فطر عليهما الإنسان في العالم الغيبي، وهما: «الألوهية» و«الوحدانية»؛ إذ ينتهي هذا التحويل بالفاعل السياسي إلى أن

---

(١) طارق البشري، حول شخصنة الدولة... متون على هامش الاستبداد، في: مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص٥٤).

(٢) انظر: عبد الوهاب الأفندي، لمن تقوم الدولة الإسلامية، مرجع سابق، (ص١٥٠).

يُمعن في التسلط لكي يصبح الحاكم المطلق والقائد الأوحد، رافعاً عالمه المرئي إلى رتبة العالم الغيبي، حتى كأنه الإلـٰه المنزه، ولا يعبأ في الوصول إلى غايته، بأن يأتي ما تنكره الفطرة أو يستنكره العقل أو أن تزدوج أخلاقه أو تزدوج سياسته[1].

فالقائم على الدولة المتشخصنة لا تربطه عائلةٌ قبليةٌ ولا نقابةٌ أو جماعةٌ دينيةٌ ولا حزبٌ سياسيٌّ أو طبقةٌ اجتماعيةٌ، وهو يسيطر بذاته على مفاتيح السلطة، وتصير آلة الحكم وأجهزته كلها تحت إمرته، ولا تقيده إلا الإمكانات المادية للدولة وأجهزتها في الحركة والنفوذ، وهو يتغلب على ضغط عمال الدولة عليه بأن يشخصن الفئة المحيطة به من العاملين معه بإبقائهم في وظائفهم أطولَ مدة ممكنة، بحيث تحل العلاقات الشخصية محل علاقات العمل الموضوعية. والمهم أنه لا يقوم من خارج إطار أجهزة الحكم ما يكون ذا تأثير عليه، ولا تقوم آليةٌ ما للتبادل والتأثير معه إذا بقيت خارج إطار السلطة والوظائف الرسمية[2].

يقرر «لابويسي» أن الأصل في استرقاق الطاغية للناس، ليس هو تحقيق الانتصار عليهم بالقوة، وإنما هو اتخاذهم القرار بذلك بمحض إرادتهم؛ وإذا هم تطوعوا من تلقاء أنفسهم لخدمة الطاغية، فما ذاك إلا لأنه يستطيع أن يسلبهم ألبابهم ويملأ خيالهم، فتستولي عليهم رغبةٌ خفيةٌ في أن يكونوا طغاةً متألهين

---

(١) طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، (ص١٠٥).

(٢) طارق البشري، حول شخصنة الدولة، مرجع سابق، (ص٥٦/٥٧).

متصفين بالوحدانية مثله، فيهبون إلى خدمته، راضين عنه ومتماهين معه، حتى إنهم، وهم في أوج استسخاره لهم، يشعرون أنهم يشاركونه سلطانه عليهم، ومحصولُ دعوى «لابويسي» أن حقيقة التعبد الطوعي، هي أنه تسيدٌ خفيٌ ناتجٌ عن افتتان بالطاغية؛ غير أن الملاحظ هو أن هذا الافتتان لا يأتي تلقائيّاً من المتعبد الطوعي كما يأتي منه تعبده، بل تحمله عليه أعمال الطاغية وتصرفاته؛ إذ أن الطاغية لا يفتأ يمارس إطغاءه على عبيده، فالمتعبد الطوعي متعبدٌ في الظاهر، متسيدٌ في الباطن، أطغاه المتسيد في الظاهر[1].

إن طبيعة الدولة المعاصرة وخصائصها تستوجب التميز بين مختلف السلطات، ومأسسة الأعمال والتخصص، وتطوير المؤسسات الحديثة القادرة على احتواء العنف والصراع. فلا توجد مؤسسةٌ واحدةٌ، ولا سلطةٌ واحدةٌ، وإنما توجد هناك سلطاتٌ، كل واحدة منها تمارس صلاحيات وسلطات وفق الشرعية الدستورية. فبدلاً من شخصنة الحكم، وتحكم فرد أو مجموعة أفراد في مقاليد الحكم، وبدلاً من نظرية الحق الإلٰهي أو استناد السلطة إلى مبدإ الوراثة، يتحول الحكم إلى وظيفة لها مبادئُ وأسسٌ وقواعدُ وضوابط. ولهذا، يتولى السلطة من يرى في نفسه القدرة على الحكم، ويمتلك المعارف والمهارات

(١) طه عبد الرحمٰن، روح الدين، مرجع سابق، (ص٩٨ ـ ٩٩) بتصرف.

اللازمة ويختاره جموع المواطنين[١]، كما يقترن مبدأ السيادة الشعبية في التطبيق بمبدأ الحكم النيابي، إذ صار الناس ينتخبون هيئةً تمثيليةً للقيام بصنع القرارات نيابة عنهم[٢].

وقد اقترن المبدءان معاً، بقاعدة حكم الأغلبية مع صيانة حقوق الأقليات؛ أي: صنع القرارات العامة استناداً إلى قاعدة أغلبية الأصوات في المجالس النيابية، مع وجود ضمانات دستورية وقانونية لحماية حريات وحقوق الأقليات التي قد تُضار من هذه القاعدة، ومع ضمان عدم اختراق دستور الدولة ومرجعية النظام العليا[٣].

ولتطبيق هذه المبادئ الثلاثة معاً، تم تطوير عدد من المؤسسات والآليات والقواعد المتصلة بشروط ومؤهلات الحكام وبحدود مسؤولية كلّ مسؤول، وبكيفية اختيار الحكام، واختيار هيئات تمثيلية يشارك الشعب عبرها في السلطة، وبكيفية مراقبة الحكام ومحاسبتهم وإقالتهم عند الضرورة، وبقواعد عملية اتخاذ القرارات وصنع السياسات وتقويمها وسبل تنفيذها وتعديلها عند الضرورة[٤]. وكان من مقتضيات هذا المبدأ أيضاً فكرة الفصل بين

---

(١) عبد الفتاح ماضي، حول سيادة الشعب والحاكمية، في موقع الجزيرة نت، على الرابط الإلكتروني:

http://www.aljazeera.net/analysis/pages/dfba3fa3-5c0e-43de-bcbc-241bb742ac94

(٢) عبد الفتاح ماضي، نفسه.

(٣) عبد الفتاح ماضي، نفسه.

(٤) عبد الفتاح ماضي، نفسه.

السلطات، بحيث تتولى وظيفة سن القوانين هيئةٌ منفصلةٌ عن الهيئة التي تنفذ، كما فُصلت المؤسستان التشريعية والتنفيذية عن مؤسسة ثالثة هي القضاء الذي أنيط به الفصل في المنازعات بين الأفراد وبين الأفراد والهيئات الحاكمة ذاتها. كما تم إخضاع المؤسسات العسكرية والأمنية للمؤسسات المنتخبة[1].

قد تم اجتراح كل هذه الآليات المؤسساتية، والمبادئ المؤسسة لها، بهدف الانسلاخ عن النموذج الاستبدادي المتشخصن بوصفه نظاماً منغلقاً على ذاته ومتمركزاً عليها، لا ينفتح خارج ذاته، ولا تقوم آليةٌ ما لإجراء أي تعديل فيه أو تجديد أو تغيير. ومن ثم، فلا تقوم في النظام المتشخصن أيةُ قدرة ولا إمكانية على التجديد الذاتي، إنما يشكل فقط حالة من حالات الاستبقاء، بأي ثمن وبأي مقابل. وإن واحداً من أسباب الشخصنة هو طول مكث الشخص في قمة العمل العام بذات سلطاته وصلاحياته وبغير تحدّ يلقاه[2]. فالسعي لتأسيس انتقال ديمقراطيّ يخصن سياسات الدولة وأداتها بالمؤسسية والمرجعية القانونية والدستورية، ويسهم في بناء مجال سياسيّ مفتوح تعدديّ يرتكز على عقد سياسيّ واجتماعيّ جديد ينبني على المواطنة الكاملة، ويفرز علاقةً جديدةً بين الدولة والمجتمع؛ وما تم ذكره في هذه الآلية يحوي تفصيلات الانتقال إلى آلية الدمقرطة.

---

(١) عبد الفتاح ماضي، نفسه.

(٢) طارق البشري، حول شخصنة الدولة، مرجع سابق، (ص٥٦، ٥٧).

ثالثاً: آلية الدمقرطة:

يعد المدخل الديمقراطي أساسياً في تفكيك استبدادية الدولة وإطلاقيتها وتغولها على المجتمع ومقاومة نسقية الفساد داخلها؛ إذ يحيل على القطيعة الجذرية والمستمرة مع النزعة الشمولية، والقبول بمبدأ الاختلاف وتوزيع السلطة عبر إقرار سيادة الشعب، والانتقال من نمط التدبير الأحادي للحقل السياسي، إلى شكل التدبير التعددي الحر وفق آليات المنافسة الحزبية المنظمة والتداول الفعلي على السلطة وتكافؤ الفرص بين الجميع، وإنهاء كل مظاهر الريع السياسي.

فلا تقاس ديمقراطيةُ نظام سياسيّ ما، من خلال إحصاء عدد الأحزاب، وإنما من خلال درجة التداول الفعلي للسلطة بين النخب المتعددة وعبر الطبقات الاجتماعية المختلفة، وما ينجم عن ذلك من آثار مطلوبة وحتمية على مستوى تحقيق عمليّ للمشاركة الشعبية للتكافؤ في الفرص بين أفراد الأمة. فهذا التكافؤ بما ينطوي عليه من مساواة ومشاركة وكرامة أيضاً، هو وحده أساس المواطنية في الدولة الحديثة الديمقراطية[1].

إن التعبير المؤسسي عن الديمقراطية هو التمثيل، أما التحقيق الإجرائي له (ولها) فهو الاقتراع، من حيث هو اختيارٌ حرٌّ وطوعيٌّ، وفعلٌ يترجم إرادة الاختيار والسيادة الذاتية. أما المبدأ الذي يؤسس علاقة الانتماء الديمقراطي تأسيساً قاعديّاً، بحيث

---

(١) برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص٢٧٢).

يكون «فلسفتها» وخلفيتها الرئيسة، فهو حرية الاختيار التي تفترض - ابتداءاً نظريّاً - نبذ، بل تجريم، كل ممارسة تبتغي تقييد تلك الحرية بشكل من الأشكال، أو التأثير عليها بتوجيهها هذه الوجهة أو تلك على النحو الذي قد ينتقص منها[1].

ولذلك، فإن صرح النظام الديمقراطي يقوم على إقرار حقوق الإنسان بما فيها حق التمتع بالمواطنة كاملةً غير منقوصة، وإقرارِ النظام الدستوري التعاقدي لممارسة السلطة، وإقامة الحياة السياسية على مقتضى التعددية السياسية، وإقرار النظام التمثيلي والنيابي، ثم فتح المجال السياسي أمام إمكانية التداول السياسي على السلطة، من خلال نظام مدنيّ وسياسيّ، مع الممارسة الفعلية لمبدأ المراقبة والمحاسبة للسلطة على السلطة، وربط المسؤولية بالمحاسبة[2].

ولا يمكن تصور الديمقراطية بوصفها نظاماً جاهزاً للحرية مسبقِ الصنع لا يتطلب منا إلا أن نستورده ونعيد تركيبه في هذا المجتمع أو ذاك، كما نستورد المصانع والبضائع، لا يمكن لهذا الفهم إلا أن يسيء إليها، وإلى فرص نموها وتوطينها وتطورها في المجتمعات العربية[3]، فهي ليست نِحلةً طائفيةً ولا مذهباً عقديّاً مغلقاً، ولا هي معسكراتٌ ثابتةُ المواقع والخطوط على غرار

---

(١) عبد الإله بلقزيز، في الديمقراطية والمجتمع المدني، مرجع سابق، (ص٥٩).

(٢) بلقزيز، نفسه، (ص١٠٢).

(٣) برهان غليون، المحنة العربية، مرجع سابق، (ص٢٧٦)

الإيديولوجيات الشمولية الكبرى، بل هي في أساسها جملةٌ من الآليات الإجرائية التي تسمح بإدارة الشأن السياسي بصورة رشيدة[1]، فما يجعل النظام الديمقراطي قابلاً للاشتغال والاستمرار، يعود إلى ما يمتلكه من آليات ضبط ورقابة واسعة تغني عن الاستخدام المادي للعنف إلا في بعض المراحل المحدودة[2].

ليست الديمقراطية بمنأىً عن الطغيان، فمداخل الطغيان إليها ليست مدخلاً واحداً، فهناك طغيان المآل (إنتاج تسلط) وطغيان الأغلبية وطغيان الفرد (تضخم الحقوق على حساب الواجبات) وطغيان النظام (التبشير بنهاية التاريخ والعالم). ومن ثم، فإن أي نظام يضعه الإنسان من عنده، كائنةً ما كانت حسناتُه، يستلزم بحكم محدودية الإنسان، وجود نظام أفضلَ منه، فيتعين عدم الاطمئنان إلى أي نظام وضعيّ والاجتهاد في تجديده وتطويره وتأكيد نسبيته والحرص الدائم على طلب ما هو أفضل منه[3]، فالنظام الديمقراطي هو أقل الأنظمة سوءاً، وهذا ما تبرزه الأطوار الزمنية للديمقراطية، من ديمقراطية مباشرة إلى ديمقراطية تمثيلية إلى مقولات الديمقراطية التشاركية والتشاورية، حتى لا تتحول إلى نموذج مطلق غير قابل للتطوير وغير محتاج إلى الإبداع المستمر.

---

(١) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، (ص٢٦١).

(٢) رفيق عبد السلام، نفسه، (ص٢٧١)

(٣) طه عبد الرحمن، روح الدين، مرجع سابق، (ص١٦٩ ـ ١٧٠).

إن ميزة النظام الديمقراطي، بغض النظر عن الخلفيات الفكرية والفلسفية التي يرتكز عليها، تتمثل في كونه قد وفر مجموعةً من الإجراءات والوسائل العملية التي تسهم بدرجات متفاوتة في التخفيف والحد من وطأة الاستبداد. ورغم أنها ليست حلولاً سحريةً لشرور السياسة وليست أيضاً آليات مكتملةً، إلا أنها أثبتت فاعليتها كأفضل الحلول المتاحة[1]، فليست وظيفة الديمقراطية صناعة الملائكة، بل قمع الشياطين كما يقال.

ويشير مالك بن نبي إلى أنه يجب النظر إلى الديمقراطية من ثلاثة وجوه:

- الديمقراطية بوصفها شعوراً نحو ال «أنا».
- الديمقراطية بوصفها شعوراً نحو الآخرين.
- الديمقراطية بوصفها مجموعةَ الشروط الاجتماعية السياسية الضرورية لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

فهذه الوجوه الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية؛ أي: كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية واقعاً سياسيّاً إن لم تكن شروطها متوفرةً في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد[2].

---

(١) رفيق عبد السلام، مرجع سابق، (ص٢٧٨).

(٢) انظر: مالك بن نبي، تأملات، سلسة مشكلات الحضارة، تحت إشراف: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، طبعة سنة ٢٠٠٢م، (ص٦٨ ـ ٦٩).

إن جوهر العدالة الديمقراطية هو أن يتخلص الإنسان من رواسب العبودية، ومن نزعات الاستعباد، وتحصين النفوس والعقول من تمكّن عقليّة الإقصاء والاستئصال ومقاومة نزعات الانفراد بالرّأي وبالسّلطة وبالقرار في الممارسة[1]، فهي بمثابة النقيض السلبي للشعور الديمقراطي. ولا مجال للحديث عن الديمقراطية، ما لم يولد الإنسان الحر المجاوز لكل من نفسية العبودية ونفسية الاستعباد، فالديمقراطية قيمةٌ أساسها تحرير الإنسان من كل شعور استعباديّ أو قابل للعبودية. فتلقيح الإنسان والمجتمع وتحصينه من نزعات التسيد والاستبداد والاستملاك والاستعباد هو الكفيل بضمانات عدم عودة النماذج الفاشية أو النازية[2]. الأمر الذي يقتضي مأسسةَ رفض الإقصاء وفتح الفضاء العمومي لكلّ المكوّنات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، بوصفه شرطاً لازماً لإحداث المنعرج الدّيمقراطي.

فمعنى الديمقراطية مرتبطٌ بشعور وبعادات وتقاليدَ لا يكوّنها نصٌّ، ولا يلغيها جبارٌ، فبريطانيا تتمتع بحياة ديمقراطية دون نصوص تحمي الحقوق والحريات، وإنما يحمي ذلك كله أوضاع الشعب النفسية، وعاداته، وتقاليده، وعرفه الاجتماعي. والدستور ما هو إلا نتيجةٌ للمشروع الديمقراطي عندما يصبح واقعاً سياسيّاً،

(١) العجمي الوريمي، دفاعاً عن الدّيمقراطيّة، جريدة العرب القطرية بتاريخ ١٦ ـ ٠٢ ـ ٢٠١٠م، على الرابط:

http://www.alarab.com.qa/details.php?docId=119022&issueNo=792&secId=15

(٢) انظر: مالك بن نبي، تأملات، (ص٧٠ ـ ٧١)، وما بعدها.

ولا يكون أي معنى للنص إن لم تسبقه العادات والتقاليد، وثقافة الشعب التي أوحت به، فتلك الاستعارات الدستورية التي تستعيرها بعض البلدان لا يكون لها أيُّ معنى إن لم تصحبها الإجراءات المناسبة لغرس ما يستعار في نفسية الشعب الذي يستعير[١].

(١) عمار طالبي، نظام الحكم والديمقراطية في تصور مالك بن نبي، الموقع الإلكتروني لمالك بن نبي، على الرابط:
http://www.binnabi.net

المبحث الثاني

في آليات تقييد سلطة الدولة

سنعمل في هذا المبحث على اقتراح التدقيق في الآليات المكملة لترويض الدولة، مع التركيز على المأزق الخانق الذي شهدته الدولة في المجال العربي طيلة أزيد من نصف قرن، وهما أزمتي الشرعية والمرجعية، فالأولى صاحبت تشكلها وتكوينها ومنطق ممارستها؛ فظل التخفي وراء شرعيات الثورة والتحرير والعروبة والقومية. والثانية تتمثل في تأزم السلطة في بحثها عن بديل للشرعية الديمقراطية بشرعيات تقليدية وتاريخية ودينية توظف من أجل مزيد من التحكم وتهميش الفاعلين الدينيين واحتكار الصفة الدينية. ولذلك عمدنا إلى تحليل أزمة الشرعية من خلال تناول المفهوم والأبعاد والمستويات، وطرق التعاطي الإيجابي مع المرجعية الإسلامية الحضارية في الدولة، باعتبار أن «تأسيس المرجعية والشرعية هو تأسيسٌ لدستور الأمة، وهو ليس الدستور المكتوب، بل الدستور المتفق عليه بإجماع الأمة، والذي يمثل الأفكار التي يؤمن بها الجميع أو الأغلبية، ويمارسونها في

حياتهم بتلقائية وعفوية؛ لأنه جملة الثوابت والمقدسات التي تؤمن بها الأمة»[1].

أولاً: آلية تجذير الشرعية:

ظهر مفهوم الشرعية من خلال طروحات علماء السياسة والاجتماع ومحاولاتهم تحديد مصادر الحكم، وطبيعة مواقف الناس تجاه حكامهم ومؤسساتهم السياسية. وقد سبر عدد من المنظرين أغوار مفهوم الشرعية، وعلى الرغم من أنهم يختلفون في اتجاهات تحليلهم، إلا أنهم جميعاً يتفقون في التحليل النهائي، على أن قبول مواطني دولة ما، غير القسري (الطوعي) بالنظام السياسي، هو الذي يجعله شرعيّاً؛ فالشرعية صفةٌ يجب أن تلازم أي نظام سياسيّ، من أجل ممارسة الحكم، وهي تقوم على جانبين؛ **الأول**: جانبٌ شكليٌّ يتمثل بدستورية السلطة؛ أي: إقامتها وممارستها وفق قواعد الدستور. **والثاني**: جانبٌ موضوعيٌّ، يتمثل بقناعة ورضا أفراد المجتمع بهذه السلطة، وهذان الجانبان لا ينفصل بعضهما عن بعض[2].

---

(١) انظر: رفيق حبيب، التغيير: الصراع والضرورة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، (ص٦١ ـ ٦٢) بتصرف.

(٢) يمكن الرجوع إلى: خميس حزام والي، إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٤٤)، ط١، ٢٠٠٣م، كما تم نشر مراجعة علمية محكمة له على شبكة النبأ المعلوماتية على الرابط التالي:

http://annabaa.org/nbanews/63/249.htm

وإذا ما عدنا إلى تصورات ماكس فيبر[1] عن مصادر الشرعية نجدها مصادر ثلاثة هي:

- **النمط التقليدي**: وهو الذي تحكمُ فيه العاداتُ والأعراف المستقرة في السلطة أساساً. وقد قصد به الأنظمة الملكية التي تعتمد مبدأ التوريث في السلطة وتداوُلها، كما تعتمدُ قوانين وأعرافاً كبرى موروثةً للتصرف السياسي والاقتصادي والاجتماعي بالداخل، وأعرافاً كبرى للعلاقة بالخارج والجوار والتصرف إزاءهما. وبذلك تتحدد شرعيةُ أي شخص أو تصرف ضمن هذا النمط استناداً إلى الأعراف المستقرة في طريقة الوصول للسلطة، وفي طريقة التصرف من خلالها تُجاه فئات الناس، وتُجاه الخارج الصديق أو العدوّ[2].

- **النمط الكاريزمي**: حيث تستمد هذه السلطة شرعيتها من الولاء للقداسة والبطولة والفرد بوصفه شخصاً نموذجيّاً متميزاً، ومن خلال النموذج الأخلاقي الذي أوحى به أو أقامه[3]. كما

---

(١) يمكن الرجوع في هذا السياق إلى أعمال ماكس فيبر وعلى الخصوص:

- Weber Max, Histoire Economique: Esquisse d'une Histoire Universelle de L'économie et de La Société, Gallimard, 1991.

- Weber Max, Le Savant et le Politique: Une Nouvelle Traduction? (préface, traduction et notes de Catherine Colliot-Thélène), La Découverte, Paris, 2003.

(٢) رضوان السيد، الشرعية والمشروعية في التجربة العربية الإسلامية، مجلة التسامح عدد ٢٣.

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id = 532

(٣) ياسر قنصوه، الشرعية الديمقراطية في العالم الحديث (مرجعيات واعدة.. تطبيقات مراوغة)، مجلة التسامح، عدد ٢٣.

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id = 538

يعتمد في هذا النمط على الكفايات الشخصية الفريدة التي لا تتكرر للشخص الساعي للسلطة أو الواصل إليها من طريق دعم الجماهير أو إيمانها به[1].

- النمط العقلاني القانوني: إذ تستند هذه السلطة في اكتساب شرعيتها على الإيمان بالطرق القانونية كسبيل للممارسة. فالقواعد الدستورية والقوانين وسلطات المسؤولين ملزمةٌ لأنها قانونيةٌ، فما يتحقق بطريقة قانونية يعتبره الناس شرعيّاً[2]، كما تتأسس على الإيمان بشرعية القانون، وتكون مرتبطةً بمفهوم المجتمع الذي يقوم على التعاقد والمساواة القانونية بين أفراده. وهذه الهيمنة تتسم بالطابع المؤسساتي القوي، وكذلك بالبيروقراطية التي هي خاصيةٌ أساسيةٌ للسلطة السياسية المبنية على العقلانية. فالقواعد العامة واللاشخصية تأخذ مكان الامتياز والحظوة، والتوظيف السياسي يتم على أساس الكفاءة، وليس على أساس القرابة والمحسوبية. إن المحكومين والحكام، على السواء، يجدون أنفسهم مسوقين إلى سلوك عقلانيّ؛ أي: أنهم يسلكون إلى تحقيق أهدافهم ومقاصدهم مسلكاً عقلانيّاً منضبطاً لقواعد اللعبة المتعارف عليها[3]؛ فما تؤكد عليه تحليلات فير أنه

---

(١) رضوان السيد، الشرعية والمشروعية في التجربة العربية الإسلامية، مرجع سابق.

(٢) ياسر قنصوه، الشرعية الديمقراطية في العالم الحديث، مرجع سابق.

(٣) عبد الواحد العلمي، مصادر الشرعية وأنواعها في السوسيولوجيا السياسية لماكس فير، مجلة التسامح، عدد ٢٣، على الرابط الإلكتروني:

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id = 537

ليس هناك اكتفاءٌ ذاتيٌ لشكل من الأشكال الثلاثة للشرعية، ففي ظل الهيمنة التقليدية، يزعم المهيمن أنه يمثل مبدأً تنبع مصداقيته من أقدميته، بينما يزعم المهيمن كاريزميا أن مبدأً جديداً يقطع مع الماضي ينبع من شخصه الاستثنائي هو، وأخيراً إن الهيمنة العقلانية المعتمدة على مجموعة من القواعد المقبولة من طرف الجميع تدعي أنها فوق كل الأشخاص[١].

لا يمكن الحديث إذن عن شرعية تقليدية أو كاريزمية أو عقلانية كأنها واقعٌ، فالنظام الملكي الذي يعتمد على شرعية وراثية مثلاً لا يمكن أن يستغني، بين الفينة والأخرى عن استدعاء الخصائص الاستثنائية لشخصية الملك، أو محاولة عقلنة التسيير الإداري، وإلا سيكون في خطر الانزلاق نحو اللامعقول، تماماً كما هو أمر البيروقراطية المعقلنة، فهي سرعان ما تتحول إلى تقليد متجمد في غياب دفعة كاريزمية. وبالمثل، إذا استمر الإداريون في ظل النظام الثوري يعملون فقط من أجل وفي إطار ما هو سياسي دون تطعيمه بدفعة عقلانية، فإنه سرعان ما سيسقط في الفوضى[٢]. هناك إذن انزلاقٌ مستمرٌ من نمط إلى آخر من أنماط الشرعية، وما يهم فيبر هو فهم التمظهرات المتغيرة لمختلف أشكال الشرعية من أجل وصف كيف تولد الاختلال الملازم لكل نمط والتوترات الحاصلة بينها[٣].

---

(١) عبد الواحد العلمي، نفسه.

(٢) عبد الواحد العلمي، نفسه.

(٣) عبد الواحد العلمي، نفسه.

وإذ تبدو هذه الأنماط من الشرعية عند فيبر ثابتةً ومستقرةً كما لو كانت مشتقةً من المفاهيم التي تحيل إليها، فالشرعية في منظور عالم الاجتماع الفرنسي «بيير بورديو» قلقةٌ ومتغيرةٌ، وتنتزع شيئاً فشيئاً، وتظل ناقصةً بسبب الصراع بين الدولة والقوى الاجتماعية. إذ يحدد بورديو شرعيتين؛ **الأولى**: شرعيةٌ مسيطرةٌ لا تتحقق أبداً بشكل كليّ، **والثانية**: شرعيةٌ بديلةٌ تنقض الأولى وتواجهها، محاولة أن تقدم اقتراحاً جديداً عن المجتمع والدولة؛ أي: اقتراح القوى الاجتماعية التي لا ترى في الدولة ممثلاً عادلاً لها. كما يبرز ذلك في سعي بورديو تصحيح وتجاوز تعريف فيبر للدولة المتمثل في كونها تتسم بالاحتكار الشرعي للعنف، مؤكداً أن حيازة العنف الرمزي شرطٌ لممارسة العنف المادي وتملّكه، فلا يمكن للعنف المادي أن يكون فاعلاً من دون اقتناع جماعيّ مرجعه احتكار العنف الرمزي الذي هو وجهٌ آخر من وجوه العنف المادي[1].

ورغم أن مصطلحي الشرعية والمشروعية مختلفان في المعنى، لكنهما يتقاطعان حول إشكالية الموقف من الدولة أو النظام السياسي القائم. فالشرعية تعرّفها الموسوعة الدولية للعلوم

---

(١) يمكن الرجوع إلى قراءة فيصل درّاج إلى كتاب بيير بوديرو حول الدولة في مجلة المستقبل العربي، عدد ٤٠٤ الخاص بشهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢م، (ص١٧٥ ـ ١٧٩). والاطلاع أيضاً على كتاب بيير بورديو:

- Pierre Bourdieu, Sur L'Etat: Cours au Collège de France (1989-1992), Seuil, Paris janvier 2012.

الاجتماعية[1] بكونها: «الأسس التي تعتمد عليها الهيئة الحاكمة في ممارستها للسلطة، وتقوم على حق الحكومة في ممارسة السلطة وتقبل المحكومين لهذا الحق». في حين أن المشروعية تحيل إلى مدى تقيد نشاط الأفراد أو الجماعات بالإطار القانوني المنظم له. وبناءاً عليه، يسود اعتقادٌ عامٌ في أوساط خبراء العلوم السياسية أن الشرعية «مفهومٌ سياسيٌّ» في حين أن المشروعية «مفهومٌ قانونيٌّ». ففي السياق الأول يكون الموقف موجهاً نحو تحديد طبيعة السلطة وركائزها أو محاولة فهمها كظاهرة سياسية كما فعل جون لوك وغيره، بينما في السياق الثاني يقع الانتقال إلى تحديد الموقف من منهج التغيير وأسلوب المعارضة. لكن يبقى هناك شيءٌ من التداخل بين المفهومين، إذ إن الشرعية ترتبط أيضاً بمسألة الدستور، الذي من شأنه أن يخرج الشرعية من مفهومها الهلامي غير الدقيق إلى مفهوم قانونيّ، يقيد حركة السلطة، ويجنبها الإطلاق والشمولية[2].

إذن تنهض شرعية الدولة الوطنية الحديثة على أساسين متلازمين: تمثيل الأمة وسلطة الشعب. فلا تكون الدولةُ شرعيةً

(١) لمزيد من التفصيل انظر:

- David L Sills, Intrnational Encyclopedia of The Social Sciences, Vol. 19, New York: Macmillan, 1968.

- Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, Elsevier Science Ltd, 2001.

(٢) صلاح الدين الجورشي، تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر، مجلة التسامح، عدد ٢٣:

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=535

إذا لم تمثل إرادة مجموع الشعب في السيادة الذاتية. فالدولة هنا ليست شيئاً آخر سوى الإرادة العامة، كما لا تكون الدولة شرعيةً إلا إذا قامت على مبدأ سلطة الشعب الذي يسلم بأن الشعب هو مصدر السلطة بغض النظر عن الكيفية التي يفوض بها تلك السلطة[١].

إن محاولة التفكير في كتابة سيرة ذاتية للدولة في العالم العربي الحديث، كما يشير عبد الإلٰه بلقزيز، يجعلنا نكتشف أن أخص خصائص سيرة هذه الدولة فقدانها الشرعية في نظر مجمل تيارات الوعي السياسي العربي، التي انشغلت بالتفكير فيها، أو تعاطت سياسياً معها من خلال تجربة السلطة والمعارضة؛ حيث ترقى أزمة الشرعية هذه إلى التكوين قبل أن تُفَاقِمَها التجربة التاريخية الفاشلة لهذه الدولة. فقد نشأت ـ قبل عقود ـ في سياق فعل الجراحة الخارجية الاستعمارية وتولدت عنه، ولم تخرج إلى الوجود حصيلة طبيعية موضوعية لتفكيك تلقائي للبنى الاجتماعية والسياسية والروابط الثقافية والرمزية المحلية بحيث تستنبت لنفسها جذوراً في تربة التاريخ الخاص للبلاد العربية؛ الأمر الذي عرضها لرفض سياسيّ ونفسيّ وجماعيٍّ، ودفعها ـ في كل مرة حاولت فيها فرض نفسها بالقوة ـ إلى أن تعيش حالة طلاق وقطيعة مع المجتمع[٢].

---

(١) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الوطن العربي وأزمة الشرعية، مرجع سابق، (ص٣٠٧).

(٢) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، (ص٣).

إن من أهم نتائج الثورات العربية، إعادة طرح السؤال الإشكالي والقلق حول شرعية الدولة، وجوداً أو حدوداً، كما فرضت الحالة الثورية العربية إعادة النظر في نموذج مصادر الشرعية السياسية التقليدية والمستمدة من الخارج، ذلك أن أزمة الشرعية الخانقة التي امتدت للدولة ككيان سياسيّ سببها الأمراض الاستبدادية المركبة التي واكبت نشأتها وميراثها ومنطق اشتغالها، في ظل آفات الشخصنة وتماهي السلطة والدولة وتأليه الحاكم وتقديس السلطة والانفراد بالرأي وتهميش الأمة، وهوس الضبط والتحكم في المجتمع ومؤسساته، فكان ردُّ الدولة هو المزيد من تقليص هامش الحريات، وممارسة القهر. هذه الأزمة الجوهرية لم يتم استيعابها ووعي حجم مخاطرها وانعكاساتها الممتدة التراكمية على المجتمع الذي ظل ينظر إلى الدولة ومؤسساتها وكأنها غريبةٌ ومفروضةٌ بطريقة فوقية تحتكرها نخبةٌ مغلقةٌ. وهكذا لم تتطور الدولة في العالم العربي بوصفها تعبيراً عن المجتمع وقيمه وتطلعاته ومرجعيته؛ وإن كان تبدو قوة الدولة باطشةً، فإنها في الوقت نفسه، دولة رخوة كما أطلق عليها عدد من الباحثين؛ فهي تصدر القوانين ولا تطبقها، ونسق الفساد ينخرها، ومنطق الولاءات القبلية والطائفية والعشائرية يخترق شبكة علاقاتها ومناصبها.

ومع اندلاع الثورات العربية، طرح بإلحاح السعي لتجديد مصادر الشرعية الداخلية، وتجاوز حدود التبعية الاقتصادية والسياسية إلى مصادر الشرعية ذاتها، التي هي حقٌّ أصيلٌ

للشعوب، تمنحه لمن يحقق أهدافها، ويحافظ على مصالحها، وتنزعه عمن يفشل في ذلك، من خلال عملية ديمقراطية، وسيلتها صناديق الاقتراع[1].

وهكذا انكشفت أزمة الشرعية في المشهد الثوري، في ظل غياب الحريات والحقوق السياسة والاجتماعية والاقتصادية داخل الفضاء العربي، وفشل الدولة في تلبية حاجيات الناس ومصالحهم وأمنهم الغذائي والقومي والاستراتيجي، بل طرح مشاريع التوريث في الجمهوريات في إلغاء شبه كليّ للشعب والجمهور والأمة. فالحاكم يوجد على أرض بلا شعب، وملكيتها تعود إليه وحده، يحق له أن يفعل بها ما يشاء، دون أي إمكانية لشراكة وطنية أو تعاقد حرّ أو شرعية ديمقراطية.

إن الشرعية صفةٌ يجب أن تلازم أيَّ نظام سياسيّ، من أجل ممارسة الحكم، وهي تقوم على جانبين؛ **الأول**: جانبٌ شكليٌّ، يتمثل بدستورية السلطة؛ أي: إقامتها وممارستها وفق قواعد الدستور. **والثاني**: جانبٌ موضوعيٌّ، يتمثل بقناعة ورضا أفراد المجتمع بهذه السلطة، وهذان الجانبان لا ينفصل بعضهما عن بعض. إذ يتحدد معنى الشرعية في كونه يمثل التعبير عن حالة الرضا والقبول التي قد يبديها المواطنون إزاء النظام وممارسة السلطة. فهي القاعدة النابعة من ضمير الناس وقناعاتهم

---

(١) نصر محمد عارف، المعادلات الجديدة: مستقبل الدولة في العالم العربي، مجلة السياسة الدولية، العدد ١٨٦، أكتوبر ٢٠١١م.

وتأييدهم، ومن ثم، فإنها تمثل قاعدةً أقوى وأمتن للسلطتين؛ أي: قاعدةً قانونيةً، فالرضا عاملٌ نفسيٌّ، وقيمةٌ معنويةٌ لا تترتب إلا بناء على تفاعل إيجابيّ بين المواطنين والسلطة. وتحقيق ذلك يفترض أمرين متكاملين هما:

- الوحدة الفعلية بين أهداف السلطة وأهداف المجتمع بغالبيته. أما إذا كانت السلطة تمثل تعبيراً عن مصالحَ ضيقة، فإن ذلك يترتب عليه انشطارٌ في قاعدة الشرعية لتصبح قاعدةً فئويةً أو نخبويةً.
- الممارسة الفعلية المعبرة عن هذه الوحدة في الأهداف، فالشرعية قاعدتها الممارسة، وليس مجرد الوعود أو الخطب الحماسية، وأساسها وحكمتها (أنه يمكن أن تضلل بعض الناس بعض الوقت، ولكن لا يمكن أن تضلل جميع الناس كل الوقت)[1].

وبالفعل، فإن ربط فكرة الرضا بفكرة تساوي حق كل فرد في المشاركة في الممارسة السياسية - ممارسة السلطة - هو الذي سمح بالخصوص باتخاذ النظرية الديمقراطية الحديثة، شكلاً واضحاً وشمولياً، فما كان لعدة قرون أمراً بديهياً مقبولاً ولا خطر فيه، وهو أن الناس متساوون من حيث المبدأ، وأن الرضا هو الطريقة الوحيدة المؤكدة لإسباغ الشرعية على النظام والسلطة، قد تحول إلى نظرية جديدة للقانون والدولة، بحيث صار الحكم

(١) خميس حزام والي، مرجع سابق.

المستند إلى الرضا هو الحكم الشرعي الوحيد؛ لأنه وحده الذي يعترف بالحقوق الأساسية للإنسان والمجتمع[١].

ولا يمكن فصل مفهوم الشرعية عن مفهوم أوسع هو «الثقة» التي تشكل لحمة النسق السياسي، ومن دونها تتحول المؤسسات القائمة إلى هياكلَ شكلية فارغة. وإذا كان المفهومان تلازما في التجارب الديمقراطية الحديثة، إلا أن تمايزهما المفهومي والإجرائي يبرز للعيان في فترات التأزم والاحتقان. إذ يرتبط مفهوم الثقة بالأبعاد القيمية والجوهرية في العمل السياسي في ما وراء التحديدات الشكلية للشرعية في أبعادها القانونية والمؤسساتية، كما أنها إطار تقويم حالة الشرعية التي لا يمكن ضبطها اعتباطاً في زمنية دورية[٢].

ويبين العالم السياسي الفرنسي «بيار روزنفالون» في كتاباته الرائدة حول موضوعات الشرعية الديمقراطية[٣]، أن الثقة، وإن كانت مؤسسةً غير مرئية، إلا أنها ركيزة الممارسة الديمقراطية، ولذا أصبح من الضروري بلورة الآليات الإجرائية الناظمة لها إلى جانب آليات الشرعية القانونية. ومن هذه الآليات الفاعلية الاحتجاجية التي كثيراً ما أدت في الديمقراطيات العريقة إلى

---

(١) خميس حزام والي، نفسه.

(٢) السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة، مرجع سابق، (ص٧٥).

(٣) لمزيد من التعمق والتفصيل يمكن العودة إلى كتابات بيير روزنفالون الآتية:

-Pierre Rosanvallon, La Légitimité Démocratique: Impartialité Réflexivité Proximité Seuil, 2008.

- Pierre Rosanvallon, Pour une Histoire Conceptuelle du Politique, Seuil, 2003.

تقويض الشرعيات الدستورية واستحداث هياكلَ بديلة قادرة على تأمين الثقة في القيادة الحاكمة[1].

إن ما حدث في النظم السياسية العربية أنها طورت هياكلَ قانونيةً ومؤسسيةً مستمدةً من المعجم الديمقراطي الأكثر حداثةً، لكن مع انفصام كامل مع الأرضية العميقة للحراك الاجتماعي ومع الشروط الموضوعية للتعددية، فلم تنجح في إضفاء الثقة على الشرعيات الشكلية القائمة. ولا يعني هذا الاستغناء عن القوالب الإجرائية للشرعية الديمقراطية، وإنما تأكيد حاجة هذه القوالب إلى معين الثقة الذي هو المخزون القيمي للفعل السياسي الحر[2].

فإذا كانت الشرعية السياسية بمثابة التعبير عن حالة الرضا والقبول التي يبديها المواطنون إزاء النظام السياسي وممارسة السلطة، فهي صفةٌ للسلطة القائمة بناء على إجماع عامّ، فإن الحاجة الثورية والتحولات التي عرفتها المنطقة العربية تجعل التفكير في آليات متعددة لضمان تقوية الدولة، وفي الوقت نفسه، تحصينها من النزعات العصبوية والشمولية والاستبدادية، يستوجب تجذير «شرعية مركبة» مواكبة لنموذج الدولة العادلة تتأسس على الشرعية الديمقراطية الدستورية الحديثة القائمة على التعاقد، والاختيار الحر، والتمثيل النزيه وتعميق الشرعية العادلة في أبعادها الحاكمة للنموذج السياسي الإسلامي الحضاري التي تعني

(١) السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديدة، مرجع سابق، (ص٧٦).

(٢) السيد ولد أباه، الثورات العربية الجديد، مرجع سابق، (ص٧٦)، بتصرف.

حاكمية الأمة على نفسها، والانتقال إلى نموذج الدولة الوكيل عن المجتمع؛ أي: من دولة قابضة وضبطية إلى دولة خادمة للمجتمع، سواء في الحالات الثورية أم الحالات الإصلاحية المتكيفة مع المد الثوري، من أجل إعادة بناء أسس الشرعية وتعميق مرتكزاتها ومصادرها ومضمونها القانوني والسياسي والمجتمعي، كما تطرح الشرعية في العمق طبيعة وأسس العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبين الحكام والمحكومين، وتطوير قواعد للشرعية تكون فيها النظم السياسية مقبولةً من طرف الجماهير.

ويستند المنظور الحضاري العربي الإسلامي على شرعية مركبة لا تقتصر على رضا الناس ورضا الجماهير فقط، بل يمكن تصورها باعتبارها حزمةٌ مركبةٌ وكليةٌ من عدة مستويات وأبعاد متعاضدة ومتكاملة فيما بينها. وهذا ما اجتهد فيه عالم السياسة سيف الدين عبد الفتاح[1] حيث سعى إلى تطوير منظومة تعددية

---

(١) وقد اعتمدنا في بناء الشرعية المركبة على أعمال عالم السياسة الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، من خلال الرجوع إلى:

- سيف الدين عبد الفتاح، النظرية السياسية من منظور إسلامي حضاري، المركز العلمي للدراسات السياسية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م. وعلى الخصوص المبحث المعنون بـ: «مفهوم الشرعية في الرؤية الإسلامية»، (ص٣١٦ ـ ٣٦٣).

- سيف الدين عبد الفتاح، الإصلاح والسياسة: نماذج وخبرات إسلامية، في مؤتمر دولي: «مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي ـ خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية»، دار النيل للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١١م. (ص١٥١ ـ ١٩٧).

- سيف الدين عبد الفتاح، الشرعية السياسية، في: برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، بتاريخ ٢٥ ـ ٠٩ ـ ٢٠١١، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/programs/pages/173a7330-c7cf-469c-9dc4-abb96c28050f

للشرعية في المنظور الحضاري الإسلامي، ترتبط بشرعية التأسيس والمرجعية وبشرعية السياسات والممارسات، وبشرعية الوظائف وأيضاً بأبعاد المراقبة والمحاسبة، كما تعتمد على بناء شرعية المؤسسات وعلى شرعية الإنجاز، بالإضافة إلى تعميق الشرعيات المرتبطة بأزمة المشاركة وأزمة التوزيع، فتكون الشرعية مفهوماً شاملاً يرتبط بأصل المجتمع ككل، وبالدولة ونظام الحكم وبالفرد وحركته السياسية في ممارسته لواجبه الذي هو مناط الفاعلية في الأمة والقيام بمصالحها وبمؤسساتها.

أ ـ شرعية الالتزام بالمرجعية:

وتعتبر المحافظة على هوية المجتمع الأساسية جزءاً لا يتجزأ من شرعية النظام السياسي باعتبارها صلب هذه المرجعية النهائية التي يتمثلها، فهذه المرجعية ترتبط بإطار وبقواعد النظام العام المرتبطة بالمجتمع وقيم الأمة، كما تتعلق بالعلاقة بين الدولة والمجتمع والعلاقة بين الحاكم والمحكومين، ومن ثم ضرورة التزام الدولة بالمرجعية العليا للمجتمع التي تعود إلى قواعد النظام العام.

- ـ سيف الدين عبد الفتاح، أزمة الدولة اليوم، برنامج الشريعة والحياة، بتاريخ ٢٠ ـ ١٢ ـ ٢٠٠٩م، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/programs/pages/f775c995-d4fc-4486-a26b-89fd75512509

ـ سيف الدين عبد الفتاح، العلاقة بين الحاكم والمحكوم، في: برنامج الشريعة والحياة، قناة الجزيرة، بتاريخ: ٢٧ ـ ٠٦ ـ ١٩٩٩م، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/programs/pages/f1a4bb28-5dc4-40c8-b9bd-4a550721eb9b

فليس من حق النظام السياسي فرض عقيدة دينية أو اختيار مذهبيّ على الأمة التي منحته الشرعية، بل من واجبه حماية اختيارات الأمة ومرجعيتها بكل تعدديتها وتنوعها وتحقيق أفضل السبل لحماية الحريات الدينية والمدنية بها، دون أن يؤثر ذلك على الهوية الدينية للأمة التي فوضته لحكمها وارتضته لقيادتها السياسية؛ فتحتوي الدولة بداخلها على المشاركة السياسية والشرعية السياسية وتفاعلات العملية السياسية، وتعد هذه الممارسة ممارسةً مدنيةً سياسيةً عقليةً تستند إلى مرجعية نهائية عليا[1].

ب ـ شرعية العدالة:

لا بد لقيم العدل والعدالة والحرية أن تخترق كل مجالات الشرعية وأبعادها، فهي ليست شرعيةً مستقلةً بقدر ما هي ممارساتٌ وسياساتٌ نافذةٌ في كل المنظومة السياسية، ترتبط بالمحافظة على الحقوق الإنسانية الأساسية والسياسية، وتقوم أيضاً على قاعدة من سد الحاجات المختلفة، بما تعني من فاعلية للدولة في إقامة العدل وفي إقامة حياة الناس على المقتضى والمرغوب في نهضتهم، وإقامة المؤسسات الشرعية القادرة على أن تحدث حركة في المجتمع وتؤدي إلى فاعليته. كما تضم

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، مشاركة في برنامج الشريعة والحياة، على قناة الجزيرة القطرية حول موضوع الدولة الإسلامية ومعالمها، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/programs/pages/721cd87b-863d-433f-b682-c36ba86779a1

الالتزام بالقانون وسيادة دولة القانون؛ لأن ذلك هو الذي يحفظ الحقوق والواجبات لكل مواطن. وهكذا ترتبط الشرعية بفكرة المواطنة ومراعاة المواطن بكل تشكيلاته وبكل تنوعاته، بغض النظر عن الجنس والدين والنوع، حيث تشكل قاعدة المواطنة أساساً من الأسس الشرعية في المساواة والعدل والحرية والكرامة الإنسانية[1]. كما يتعلق الأمر بشرعية الوظائف، التي تشكل منظومة المقاصد الكلية، هي الوظائف الأساسية التي تتعلق بشرعية الدولة، نستطيع أن نقول أن هناك وظيفة لحفظ الدين ووظيفة لحفظ النفس ووظيفة الدولة حول حفظ النسل وحفظ العقل وحفظ المال، الذي يؤكد المعاني التي تتعلق بالتنمية وبالمشاركة وبالأصول المرعية في بناء المجتمع ونهضته.

ج - شرعية التعاقد الحر:

إننا نحتاج إلى تخليص مصطلح البيعة من هذا الثقل الإلزامي الذي يلجأ له حتى الحكام العلمانيون والحداثيون الذين لا يحكمون باسم الدين ولا يحكمون انطلاقاً من الدين، فإذا جاء وقت الانتخابات المزيفة أو الاستشارة العبثية لتجديد شرعيتهم استعانوا بثقل كلمة البيعة، وأقاموا طقوساً وكتبوا لأنفسهم شعارات نسبوها إلى الجماهير في محاولة لإحياء ثقافة البيعة والشورى السلطانية التي لا علاقة لها بروح الرؤية الإسلامية السديدة، مما حوّل البيعة إلى معنىً خضوعي، رغم أنه في

---

(١) سيف الدين عبد الفتاح، الشرعية السياسية، مرجع سابق.

الأصل يحمل بعداً شورياً عميقاً بل ويحمل معنىً ثورياً؛ لأن البيعة عقد بين طرفين على شروط. كل طرف يشرط شروطه، وهو عقد بالتراضي وليس عقداً بالإجبار وليس فيه توريث[1]، إذ تقوم الحاكم ولايته الحقيقية على قاعدة من الرضا والاختيار والتعاقد، ذلك أن العقد هو عقد مراضاة واختيار أساساً، وهذا الأمر جزءٌ لا يتجزأ من الحفاظ على التمكين بالقضية الشرعية في المجتمع.

وقد أجمع الفقهاء الدستوريون المسلمون، قدماء ومحدثين، على أن أساس الشرعية يعود للأمة أو الشعب. وأكبر دليل على ذلك هو أن الرسول ﷺ نفسه توفي ولم يعين أو يوص لأحد بعده بالحكم. فترك الأمر للناس، ليس فقط ليختاروا الشخص الذي يريدون، ولكن أيضاً بالمنهج الذي يرتضون. وهذه سابقةٌ دستوريةٌ ذات دلالة، لصدورها من الرسول ﷺ نفسه. لذلك، فالحاكم تختاره الأمة بالطريقة التي ترضيها، والبيعة عقد بين الحاكم والمحكوم أساسه الرضا التام، ودونه لا عقد. لكن الحاكم على كل حال واحد من الأمة ولي مسؤولية الحكم، فلا امتياز له بذلك، ولا يتصرف إلا بما يقتضيه عقده مع الأمة[2].

---

(١) أبو زيد المقرئ الإدريسي في حوار مع الموقع الإلكتروني يقظة فكر (حاوره أحمد القماطي)؛ على الرابط الآتي:

http://feker.net/ar/2010/12/05/324-2

(٢) سعد الدين العثماني، الإسلام...والدولة المدنية؛ في: مأزق الدولة بين المسلمين والليبراليين، معتز الخطيب(تحرير وتقديم)، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٠م، (ص١١١).

فجوهر النموذج السياسي للحكم في الرؤية الإسلامية الحضارية، يتأسس على دولة تعاقدية، تنبثق فيها الإرادة التعاقدية من خلال اختيار حرّ وواع بين الحاكم ومكونات المجتمع الأخرى. فالدولة ليست دولةَ غلبة وإكراه وانقلاب عسكريّ أو إلغاء لموقع الناس ورضاهم من إدارة شؤون الدولة والسياسة، بحيث ينوب أهل الدولة وفق انتخاب واختيار حر، عن المجتمع في إدارة شؤونه المختلفة. فالدولة ليست بديلاً من المجتمع والأمة، وإنما هي وعاءُ إرادته القانونية والسياسية، والفضاء السياسي الذي يدير الشؤون العامة للأمة[1].

د ـ شرعية المصالح والإنجازات:

يكتسب النظام السياسي شرعيته من قدرته على سد حاجيات الناس ورعاية مصالحهم الأساسية التي تضمن إنسانيتهم وكرامتهم وحريتهم، إذ أن شرعية المصالح، تطرح بحدة منهجية صناعة القرار السياسي وطبيعته ومرجعياته واستقلاليته ومدى خدمته لمصالح الأمة وآليات اتخاذه وحجم مشاركة القوى السياسية والاجتماعية والمدنية وباقي الفاعلين في صناعته، وطرق تحديد المصلحة العامة ومرجعيتها. ذلك أن شرعية المصالح تركز على مدى حضور الأمة ومؤسسات المجتمع وحجم إسهامها ومشاركتها، بما يعبر عن المصالح الكبرى والكلية لعامة المسلمين. كما ترتكز الشرعية السياسية للنظام على مسألة

---

(١) محمد محفوظ، تحرير الديني، مرجع سابق، (ص٦٠).

الفاعلية؛ ذلك أن فاعلية الدولة وقدرتها على الإنجاز التنموي، وسد حاجيات الناس وضروراتهم الأساسية وحل مشاكلهم الحقيقية، جزءٌ لا يتجزأ من هذه الشرعية، وهو ما يمكن تسميته بشرعية الإنجاز، إذ تستثمر كل الإمكانات والطاقات والقدرات البشرية في إطار تنمية شاملة ومستدامة تكون مردوديتها على كافة الناس وطبقات المجتمع، وذلك حتى لا تتحول إلى دولة فاشلة.

إن شرعية النظم السياسية العربية في هذا السياق، تتمثل في قدرتها على القيام بوظائفها في تحقيق العدل الاجتماعي والفاعلية السياسية والتنمية الإنسانية والفاعلية التنموية والأمن الإنساني بفاعلية[1]، حتى تكون الشرعية السياسية استجابةً طبيعيةً لحاجات ضرورية للأمة وتمنحها مشروعيةً شعبيةً واسعةً.

هـ - شرعية السياسات والممارسات:

ترتبط شرعية السياسات العامة والممارسات بقدرة الدولة على الإنجاز حتى لا تتحول إلى دولة فاشلة، الأمر الذي يلزم عنه صنع السياسات وبناء الآليات وتفعيل الممارسات وتكوين المؤسسات الحاضنة لمشروع التنمية القائمة على تلبية ضرورات ومطالب الناس وتحقيق ذلك بالعدل، وهذا يجعل التطبيقات والممارسات تحظى بشرعية الأدوات والوسائل وشرعية المؤسسات المبنية على خدمة المصالح العامة الكلية، بدل أهداف التحكم في المجتمع والإضرار بمصالحه وقيمه والصراع مع قواه

(١) سيف الدين عبد الفتاح، الشرعية السياسية، مرجع سابق.

الحية ومؤسساته المدنية. وهذه الشرعية تندمج مع شرعية المصالح والإنجازات؛ لأنها التعبير الحقيقي عنها في شكل مؤسسات قادرة وسياسات عمومية هادفة.

و ـ شرعية المشاركة والتوزيع:

يتم فعل المشاركة الفاعلة والإيجابية والمؤثرة للأمة ومؤسساتها في إدارة شؤون الدولة، وفق مقاربة تشاركية تعكس الشفافية والرقابة والإشراك في صنع السياسات العامة والاستراتيجيات التنموية سواء المركزية أو المحلية. فعندما لا تتوفر الآليات والوسائل وتنعدم المؤسسات القادرة على استيعاب حركة المشاركة الإيجابية يؤدي ذلك إلى انتقاص في الشرعية وتآكلها. إذ تتكامل شرعية المشاركة مع بناء شرعية تتعلق لتجاوز أزمة توزيع الخيرات والعدالة في توزيع الثورات وتكافؤ الفرص في الاستفادة منها وفق معايير عادلة، مما يجعل التنمية متكاملةً وشاملةً لا يطغى المركز على الأطراف، ولا يتم تهميش الأطراف لصالح استفادة فئة من ثروات الوطن على حساب باقي طبقات المجتمع ومجالات الوطن، وهذا يقتضي محاربة اقتصاد الريع. حتى تشمل عائدات التنمية كل الفئات وتصل إلى مختلف القطاعات والمجالات، في ظل سيادة القانون والمساواة وتكافؤ الفرص.

ز ـ شرعية المراقبة والمحاسبة:

لا يمكن بناء نظم ديمقراطية عادلة إذا لم يكن جوهرها نزع

القداسة المادية والمعنوية والسياسية عن الحاكم في النظام السياسي وتنسيب آراءه واجتهاداته وسياساته، باعتبارها قائمة على تقديرات وخيارات عقلية قابلة للدحض وللمناقشة وللاعتراض عليها، إذ يستلزم ذلك بناء وتحصين شرعية الرقابة والمسائلة للحاكم وربط المسؤولية بالمحاسبة، فكلما زادت سلطته زادت مسؤوليته، وبالتالي زادت محاسبته ومساءلته، مما يبرز الحاجة إلى مراقبة مؤسسية وشعبية لأداء السلطة وتقويم سياساتها وضمان نسق التصحيح ونَفَس المراجعة الذاتية، لتطوير الأعمال والممارسات من داخل النظام الديمقراطي، إذ لا يمكن التعويل على الضوابط الأخلاقية والوازع الذاتي لمؤسسة الحكم في ضمان عدم انحرافها السياسي.

فالحاكم يصل إلى السلطة من خلال اختياره بالانتخاب، ولا بد أن يخضع للمساءلة، فالحاكم الذي لا يسأل عن أفعاله وقراراته وتراقب سياساته، يعتبر حاكماً بعيداً عن الشرعية، وهذه إحدى المطالب الأساسية في الربيع العربي، وهي أن يخضع الحاكم للمساءلة وممارسة الشفافية والمشاركة في آليات اتخاذ القرار(١).

---

(١) لؤي صافي، مشاركة في برنامج الشريعة والحياة حول موضوع: الشرعية السياسية، بتاريخ ٢٥ ـ ٠٩ ـ ٢٠١١م، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/programs/pages/173a7330-c7cf-469c-9dc4-abb96c28050f

ثانياً: آلية التفعيل المرجعي:

تعني المرجعية عند المسيري في موسوعته «الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين، والركيزة النهائية الثابتة له، التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء ولا يرد هو أو ينسب إليها»[١]. كما يعرفها أيضاً بقوله: «هي المطلق المكتفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه، وعادة ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التجريد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء»[٢].

يُلاحظ من التعريف الأول للمسيري، أن المرجعية تكون على مستوى الفكر. لذا، فهي فكرةٌ جوهريةٌ؛ أي: الأساس الذي ينبثق عنه باقي الأفكار، وتكمن جوهريتها في كونها الركيزة النهائية الثابتة، ويُقصد بالنهائية أن نهاية التحليل يعود إليها. ومنه، فهي المبدأ الذي ترتسم به الرؤية، وتنبع عنه الأفكار، وينطلق منه المسار، وإليه تُرد كل الأشياء وتُنسب؛ فهي المطلق المكتفي بذاته كما في التعريف الثاني، وتمام إطلاقها أنها متجاوزة ومتعالية عن الأفراد والأشياء والظواهر، وحتى إذا كانت

---

(١) انظر: عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩م، على الرابط:
http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLOPID/MG1/GZ1/BA2/MD01

(٢) انظر: عبد الوهاب المسيري، الموسوعة، نفسه.

هذه المرجعية ماديةً متعينةً فهي متجاوزةٌ صاحبها؛ إذ تمنحه رؤيةً كليةً نهائيةً للوجود، وتحدد له سلوكه في الحياة. لذا، لا نستغرب عندما يقول المسيري إنه عادة ما يتحدث عن المرجعية بوصفها أعلى مستويات التجريد؛ لأنها تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيءٌ، حتى إذا كانت ماديةً، وهو ما جعل نيتشه يتحدث عن المرجعية المادية بعد موت الإلٰه باسم ظلال الإلٰه؛ لأنها لم تخل من المسحة الميتافيزيقية[1].

وعلى ضوء ذلك يكمن رفض المسيري للعلمانية الشاملة التي لا تعني مجرد فصل الدين أو الكهنوت عن الدولة، بل فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس عن العالم؛ أي: عن كلّ من الإنسان (في حياته العامة والخاصة) والطبيعة ونزع القداسة عنهما، بحيث يصبح العالم مادةً نسبيةً لا قداسة فيها، يوظفها الإنسان الأقوى لصالحه. فقد لا تكون العلمانية الشاملة إلحاديةً أو معاديةً للإنسان على مستوى القول والشكل، فيكون النموذج الظاهري المعلن أنها لا تنكر وجود الخالق أو مركزية الإنسان في الكون أو القيم المطلقة الإنسانية أو الأخلاقية أو الدينية بشكل صريح ومباشر. ولكنها على المستوى النماذجي الفعال، ومستوى المرجعية النهائية،

---

(١) رحماني ميلود، الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٨، ٢٠١٢م، على الرابط الإلكتروني:

http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID=971&catID=17&adad=73

تستبعد الإله وأية مطلقات أو ثوابت، من عملية الحصول على المعرفة ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية. كما أنها في نهاية المطاف تستبعد الإنسان من مركز الكون بشراسة وحدّة وتنكر عليه مركزيته وحريته[1].

ويمكن القول أن المرجعية الإسلامية في المجتمعات العربية تقوم بالوظيفة التي تقوم بها الأيديولوجيا الليبرالية بوصفها المرجعية العليا للنظم السياسية في الغرب؛ أي: أنها تُحدد الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع أو أولوياته في مرحلة تاريخية معينة. إنها تتضمن قيما ومبادئ عليا تقف ضد الاستبداد وتضمن الحريات، بل إنها تحتوي على ضمانات أقوى من الضمانات الموجودة بالغرب؛ لأنها تربط بين إيمان المسلمين وبين واجبهم في الالتزام بهذه الواجبات متى استطاع المسلمون تنظيم هذه الأمور وإقامة المؤسسات الكفيلة بتنفيذها على أرض الواقع. ووجود هذه المرجعية الإسلامية للسياسة لا يصيب السياسة بالجمود، وإنما على العكس، فهي تدعو إلى التجديد والاجتهاد في إقامة المؤسسات أو اقتباسها من الآخرين أو ابتداعها[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م. الجزء الأول، (ص٢٢١).

(٢) عبد الفتاح ماضي، أسئلة المرجعية الإسلامية في نظم الحكم المنشودة، موقع الجزيرة نت، على الرابط:

http://www.aljazeera.net/analysis/pages/15cb01f6-72f9-4531-b0bc-a2ed8b221236

إن مهمّة الدين أن يجيبنا عن القضايا الكبرى التي تتعلّق بوجودنا، أصلنا، ومصيرنا، والغاية التي خُلقنا لأجلِها، وأن يعطينا نظام قيم ومبادئ يمكن أن تمثل توجيهات لتفكيرنا، وسلوكنا، ولأنظمة الدولة التي نسعى إليها؛ أي: مرجعيّة قيميّة. ولكن مجال المعاملات هو مجال البحث عن المصلحة، شرط أن لا تخالف نصّاً قطعيّاً؛ لأنّ الإسلام جاء لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً. ولذلك قال الشيخ محمد رشيد رضا بأن مسائل المعاملات من سياسية وقضائية وغيرها ترجع كلها إلى قواعد حفظ المصالح ودرء المفاسد، وكل ما عُلم من مقاصد الشريعة[1].

كما أقرَّ الفقهاء الكبار، من الشاطبي إلى ابن عاشور، أنّ المقصد الأسمى لنزول الرّسالات هو تحقيق العدل ومصالح النّاس. هذه المصالح تتحقق من خلال إعمال العقل في ضوء موجِّهات، مقاصد، مبادئ وقيم الدّين. لذلك ظلّ هنالك مجال للمعاملات يعرف تطوّراً مستمراً، ومنه نظام الدول، وهذه تمثل المتغيّرات، بينما ما هو عقائديٌّ وشعائريٌّ وما هو قيميٌّ أخلاقيٌّ يمثل الثوابت[2].

وبذلك تم التفريق بين مجال العبادات باعتباره مجالاً تعبديّاً

---

(١) حسن مشهور آل سلمان، مقدمة تحقيق كتاب الموافقات للشاطبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م. (٣٣/١).

(٢) راشد الغنوشي، الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، مرجع سابق.

لا مجال للاجتهاد فيه، ومجال المعاملات باعتباره مجالاً تعليلياً الأصل فيه البحث عن المصلحة، وهذا ما قرره إمام المقاصد الشاطبي بقوله: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلَّف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»[1].

ويرى البعض أن الحديث عن الإسلام كمرجعية نهائية هو دعوةٌ إلى العودة إلى الحكومة الدينية وحكم الكهنوت، لكن ما غاب عن هؤلاء أن أيَّ مجتمع، بما في ذلك المجتمعات العلمانية، رأسماليةً كانت أم اشتراكيةً، ديمقراطيةً كانت أم شموليةً، تتحرك في إطار مرجعية نهائية ما، فبدون هذه المرجعية، لا يمكن للمجتمع أن يحدد أولوياته أو يسيِّر أموره؛ لأنه سيفتقد المعايير التي يمكن أن يحكم بها على ما يحيط به من ظواهر وما يقع حوله من أحداث؛ ففي الاتحاد السوفيتي السابق، كانت مصلحة الطبقة العاملة والفلسفة المادية هي المرجعية النهائية، وباسم هذه المصلحة وباسم هذه الفلسفة، تمت مصادرة ملكية صغار الفلاحين وصغار التجار حتى لا تظهر طبقةٌ تتناقض مصالحها مع مصالح الطبقة العاملة، التي أصبحت تدريجيّاً مصلحة بيروقراطية الحزب الحاكم. في حين أن المرجعية النهائية في الولايات المتحدة هي الملكية الفردية، والفرد المطلق وحرية رأس المال وصيغة مُعلمنة من المسيحية. وهي في فرنسا تقريباً

(١) الشاطبي أبو إسحاق، الموافقات، مرجع سابق (٢/ ٥١٣).

نفس الشيء في إطار قانون نابليون. أما في الدولة النازية (العلمانية المادية) فالفلسفة العرقية المادية التي تصنف البشر حسب لون البشرة وحجم الجمجمة؛ أي: حسب صفات مادية كامنة فيهم، كانت هي الإطار المرجعي النهائي (ألمانيا فوق الجميع بسبب تفوق الجنس الآري - المنفعة المادية هي المعيار الوحيد). والدولة الصهيونية (أو اليهودية كما تزعم) فمرجعيتها هي المرجعية المادية بعد أن اكتست برداء يهوديّ (اليهود لهم حقوقٌ مطلقةٌ في فلسطين بسبب تقدمهم وتفوقهم الحضاري وانتمائهم للتشكيل الحضاري الغربي ولأنهم شعبٌ واحدٌ مختارٌ)[1].

وإذا نظرنا في المرجعية السائدة في الغرب، نلحظ أن ثمةَ حديثاً عما يسمى «القانون الطبيعي»، وأنه الأصل المرجوع إليه أساساً للإجابة عن الأسئلة الكلية، ويبقى السؤال عما هو القانون الطبيعي؟ ونجد في الكتابات الغربية أنهم يعرفونه مثلاً بأنه «مجموعة المبادئ الأصلية الأزلية، هو القيم والمبادئ والأصول التي يتضمنها الضمير الإنساني أو التي توصي بها الفطرة، وهو المبادئ المتضمنة في الجماعة البشرية»، وقد ساد هذا المفهوم، فحل محل المرجعية الكنسية الدينية التي كانت سائدةً قبله هناك في القرون الوسطى[2].

---

(١) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط بمصر، مرجع سابق.

(٢) طارق البشري، في الجدل حول المدنية والدينية، موقع جريدة الشروق، بتاريخ: ٧ نوفمبر ٢٠١١م على الرابط:

http://shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=07112011&id=b8c9c1e2-6774-4dac-9c8c-82d6cc7e494c

ولم يكن المقصود بفصل الدولة عن الكنيسة في التجربة الأوروبية الفصل بين المبادئ السياسية والقيم الدينية، بل شكلت القيم الدينية في التجربة الغربية الحديثة الأساس الذي قامت عليه الدولة الحداثية، من الناحية النظرية على أقل تقدير وفي اللحظة العلمانية الجزئية. فقد استمر إخضاع الفعل السياسي للقيم الدينية، واستمرت قيم العدل والمساواة والصدق في التعامل قيما حاكمة على الفعل السياسي. كذلك استمر تحكيم قيم الأمانة والاستقامة والوفاء والحياة الأسرية في عملية تقويم استحقاق القيادة السياسية لتولي المناصب الرسمية. فلا يزال صدق المرشح ووفاؤه الزوجي واستقامته الأخلاقية والتزامه بأسرته شروطاً أساسيةً لنجاح المرشح لمنصب سياسيّ هام. ولا زالت الفضائح الجنسية ومعاقرة الخمر والمخدرات، أو فشل رجل السياسة في الحفاظ على حياته الأسرية أسباباً كافيةً لإفشال الحملة الانتخابية للمرشح. كما لا تزال الكنيسة الإنكليزية (الإنكليكانية) تحظى برعاية الدولة البريطانية التي توفر لها الحماية، والمال اللازم للقيام بعملها، وتحمل الملكة (أو الملك) لقب راعية الكنيسة الإنكليزية[1].

كما أن مقولة حياد الدولة تظل نسبيةً، ولا تعكس واقع النظام الليبرالي العلماني بل مشكوكاً في مصداقيتها في الكثير من التجارب العلمانية والتعينات التاريخية، التي تراهن على إعادة

---

(١) لؤي صافي، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، (ص٤٣).

تشكيل الشخصية الفردية والجماعية وفق مخططاتها التوجيهية[١]، إذ يتبين عند التحقيق التاريخي انعدام هذا الحياد، حيث لا توجد دولةٌ سلبيةٌ بإطلاق، ليس لها أجندتها الثقافية وسياساتها الدينية الخاصة بها التي تعمل على فرضها رغباً ورهباً على المجتمع. فالدولة الحديثة تعد اللاعب الأكبر والقوة العظمى في تحديد هوية الأفراد والمجموعات وهندسة النظام الاجتماعي واحتكار أدوات العنف والانفراد بشرعية استخدامه، كما أنها تحدد أنظمة التعليم وأدوات صياغة الوعي العام، بل وتعاظم نفوذها مع ما أتاحته التقنيات الحديثة وأدوات الرقابة لتصبح مقولة المواطن الحر والرشيد صورةً حالمةً بل ومجرد خزان معلوماتي رقمي مبسوط أمام أعين الدولة الرقيب[٢].

إن المرجعية النهائية إذن أمرٌ حتميٌّ، ومن لا يقرر لنفسه مرجعيته النهائية سيقررها له الآخرون، أو سيتبنى بدون وعي مرجعيةً ما، دون إدراك لتضميناتها بالنسبة له[٣]، فلا توجد دولةٌ ولا نظامٌ ولا فردٌ ولا جماعةٌ إلا لها مرجعيةٌ ما، في تعاملاتها ونظمها وعلاقاتها. فالمرجعية أيضا مفهومٌ فكريٌّ ثقافيٌّ، يتعلق بالأصول الفكرية المرجوع إليها في التقدير النهائي لبيان ما هو

(١) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، (ص٢٤٢).

(٢) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، (ص٥٤).

(٣) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط بمصر، مرجع سابق.

الصواب وما هو الخطأ، أو ما هو الصحيح وما هو الباطل الفاسد، أو ما كان يعبر عنه قديما علماء الكلام بقولهم، ما هو الحسن وما هو القبيح، وذلك في تصرفات الناس وعلاقاتهم مع بعضهم البعض[١].

تتمثل أبعاد هذه المرجعية في طبيعة الأصول الفكرية ونوعيتها حيث يوردها طارق البشري معتبرا إياها تلك:

- الأصول الفكرية والثقافة العامة التي تؤمن بها الجماعة، التي تشكل قوة التماسك الأساسية لها بوصفها البشري.
- الأصول الفكرية والثقافية العامة التي تصدر عنها مبادئ المشروعية في المجتمع، سواء بالنسبة للأوامر والنواهي التي يلتزمون بها في علاقاتهم مع بعضهم البعض، أو بالنسبة لأحكام التعامل التي يتداولونها ويتبادلونها بينهم.
- الأصول الفكرية والثقافية العامة التي تتشكل منها هياكل النظم السياسية والاجتماعية المشخصة للجماعة والمنظمة لها بوصفها الاجتماعي والسياسي، سواء الجماعة السياسية العامة أو الجماعات الفرعية التي يتكون منها المجتمع من أسر وعشائرَ وقبائلَ وطوائفَ وحرف ومهن، وهي المنظمة لأنماط العلاقات الاجتماعية السائدة في كل من ذلك[٢].

ومن ثم ننظر إلى المرجعية بوصفها تشكلاً ثقافياً يجتمع عليه

---

(١) طارق البشري، في الجدل حول المدنية والدينية، مرجع سابق.

(٢) طارق البشري، في الجدل حول المدنية والدينية، نفسه.

الناس. والجماعة من الناس تحتاج إلى تنظيم، والتنظيم يقرر ضوابط للحركة والتزامات متبادلة. والمرجعية دائماً تعكس الثقافة السائدة في المجتمع بين الجماعة البشرية، والمعول عليه في كشف المرجعية السائدة بين الناس في الجماعة المعنية، هو بالواقع الفعلي حقيقة ما ينتشر لدى الناس ويسود من أصول فكرية وثقافية ومعتقدات ذائعة بين الناس وتتغلغل في نفوسهم وعقولهم، بما يشكل دوافعهم وكوابحهم الذاتية والجماعية، وهي؛ كشأن اللغة، عنصرٌ مهمٌّ وحاسمٌ تبني به قوة التماس لدى الجماعة البشرية المعنية. ذلك أن المرجعية تحيط بالجماعة بوصفها من أسس نسيجها المعنوي، وهي قد تتطور عبر المراحل التاريخية[1].

ويمكن القول أن المرجعية النهائية للدولة، هي مجموعُ وأنساقُ قواعد النظام العام الحاكمة، وحتى لو كانت هذه الدول علمانيةً، فإنها تستند لإطار يتعلق بمرجعيتها، وما يتعلق بدين الدولة ولغتها وثقافتها؛ فيما يشكل النظام العام الذي يمثل مجموعة المبادئ والقيم التي تسود الجماعة في مرحلة تاريخية معينة. وما يتعين الجزم به أنه يستحيل في نشاطنا السياسي والاجتماعي وبناء مؤسساتنا ونظم معاملاتنا، يستحيل أن نجردها من المرجعية الثقافية، كما يستحيل أن تكون هذه المرجعية غير صادرة عن الأصول الثقافية السائدة لدى الجماعة السياسية

---

(١) طارق البشري، في الجدل حول المدنية والدينية، نفسه.

المعنية. وأنه بذات القدر من الاستحالة لا يمكن لذوي المرجعية الثقافية المعنية، أياً كانت، أن يغفلوا عن الآثار الدنيوية للأفكار والثقافات[1].

إن العملية السياسية والعمليات الاجتماعية لا يمكن أن تكون منفصلةً عن القيمة، ذلك أن ارتباط السياسة بالمرجعية الإسلامية يجعلها منسجمةً مع ثقافة المجتمع وقيمه، فحتمية المرجعيةِ أمرٌ واقعٌ سواء بشكل واع أو غير واع، كما أنه لا يمكن استيراد مرجعية من خارج اختيارات المجتمع الحضارية، بل إن تفعيل المرجعية سيسند السياسة بقوة تخليقية تحصنها من الانتهازية والزبونية والوصولية والفساد في تدبير الشأن العام. كما أن متطلبات بناء العقلانية في الممارسة السياسية والتفكير السياسي والاجتماعي، تحتاج إلى أرضية الإسلام للانطلاق منها وبجانبه بوصفه رؤيةً للكون والعالم والمجتمع وللعلاقات، «فليس المطلوب هو تطبيق نموذج جاهز، بل إبداعُ نموذج يستجيب لمتطلبات العقلنة الفعلية التي يحتاجها المجتمع العربي الإسلامي»[2].

ومن الطبيعي أن تكون قيم الإسلام الكبرى ومقاصده الكلية مصدرَ إلهام لتكوينات وبرامجَ سياسية أو حزبية أو حتى حكومية. فالعمل السياسي حرٌّ في استعمال كل العقائد والقيم التي يريدها،

---

(١) طارق البشري، في الجدل حول المدنية والدينية، نفسه.

(٢) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٢٨).

كما أن التنظيمات والتجمعات السياسية، مهما كانت عقيدتها، تعمل ضمن منطق الصراع على السلطة، وهو الذي يبرر وجودها، وليس هذا الصراع بمثابة نشاط سلبيّ أو مدان، بل هو قاعدة الديمقراطية التي لا غنى عنها[1]، لكن المحظور أن تسعى الأحزاب عند وصولها إلى السلطة التنفيذية لتغيير قواعد اللعبة السياسية، أو الصيغة الدستورية أو القيام بإجراءات مخالفة للقيم التي تعكس عبر السلطة التشريعية حقيقة الإرادة الجماعية والديمقراطية؛ كصيغة تاريخية لتجسيد إرادة الأمة السياسية لا تستطيع أن تستمر إلا إذا نجحت في إعادة إنتاج هذا الإجماع السياسي العام[2].

إذا كان لا يمكن للسياسة أن تستقل عن الدين، بقدر ما لا يمكن للدين أن يكون مستقلاً عن المجتمع سواءً اعترف الفكر السياسي العلماني بذلك أم رفضه، فإن الدولة ليست هي المقرَّ الوحيد للسياسة، بل ليست المحددة لطبيعتها؛ ذلك أن السياسة تقرر على مستوى الجماعة والأمة، أما الدولة فليست إلا الجهاز المنفذ للسياسة، كما أنها ليست الدين، وإن نهلت منه وما ينبغي أن يظل ميداناً للمجتمع والوعي لا يجب أن يكون مجالاً لتحقيق القوة والقهر[3]. فالعلاقة المتوازنة بين الدين والسياسة والدين والدولة، ليست هي الانفصال المطلق بينهما، ولا التماهي

(١) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٣٠).

(٢) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٣١).

(٣) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٤٣).

الاتصالي المطلق بينهما، وهذا ما يمكن أن نصطلح عليه بالتوازن في إطار التمايز. فالدين حاضرٌ في السياسة كمبادئ وقيم موجهة، وروح دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية رغم ذلك هي ممارسةٌ بشريةٌ نسبيةٌ قابلةٌ للخطأ، إذ لا ينبغي إضفاء طابع القداسة عليها[1].

وبذلك، فقد شكلت المرجعية الإسلامية في بنية الدولة والمجتمع عاملَ ضبط وعنصرَ قيد للنزعات الإطلاقية للحكام. فقد كان خطاب الشريعة سلطةً علويةً كابحةً للدولة وملجما لإرادة الحكام الاستبدادية فضلا عما كان يتمتع به المجتمع الإسلامي من استقلالية المؤسسة القضائية[2]. أما محاولات تحييد الإسلام بوصفه مرجعيةً نهائيةً، فهو انتزاعٌ لأسباب الفاعلية والإنتاجية منه داخل المحيط الاجتماعي والفضاء العام، وسعيٌ لعزله عن معترك الحياة بالكلية في صورة تعقيم وإخصاء له من روحه القائمة على العدل والحرية والكرامة وجوهره الوجودي والكفاحي ضد الظلم والاستبداد والاستعباد.

ولا بد في هذا السياق من التمييز بين مستويين في حديثنا عن تفعيل المرجعية النهائية:

---

(١) انظر: سعد الدين العثماني، في فقه الدين والسياسة، مركز صناعة الفكر، منشورات مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م. وأيضاً: سعد الدين العثماني، الدين والسياسة: تمييز لا فصل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

(٢) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، (ص٢١٥).

المستوى الأول: وهو التفعيل الإيجابي للمرجعية العليا للدولة بكل ما يحمل ذلك من احترام قطعيات الدين ومبادئه الأساسية وأحكامه التأسيسية، مع دوام ممارسة التجديد الفكري والاجتهاد الديني والتثوير المقاصدي باستحضار فقه الواقع وفقه المآلات وفقه المقاصد، وتجديد الفقه السياسي التقليدي في فهم منظور السياسة الشرعية، حيث يكون إدماج الأخلاق في سياسات الإصلاح ثمرةً طبيعية للالتزام بالمرجعية النهائية الإسلامية ورفض فصل القيم الأخلاقية والإنسانية والدينية عن رقعة الحياة العامة؛ ويعني ذلك الاجتهاد في إستعادة الفاعلية إلى منظومات القيم والمعايير الفردية والجماعية إلى جانب المناخ الملائم والقانون العادل والمؤسسات الفاعلة، من خلال قيم القدوة والأمانة والشفافية وتحري الصدق والابتعاد عن قيم الكذب السياسي، يبرز ذلك في إجراءات الشفافية، مثل: إعلان الذمة المالية، ومصادر الدخل قبل تولي الوظائف العامة أو الولايات النيابية وبعدها، والتصريح بالممتلكات... إلخ[1].

وهكذا تؤسس القيم لمرجعية الأمة، التي تعني الإطار الذي نرجع إليه في تأسيس أفكارنا وبرامجنا. والإطار المرجعي، ليس أحادية في الفكر، بل هو النطاق المتسق مع نفسه، الذي يمثل ملامح الحضارة وروحها، وبالتالي شكل إفرازاتها وإنجازاتها[2].

---

(١) راجع: عبد الوهاب المسيري، مقدمة لحزب الوسط، ٢٠٠٤م.

(٢) رفيق حبيب، التغيير، مرجع سابق، (ص٦١).

ومن الإطار المرجعي، تخرج بدائلُ متعددةٌ، تختلف فيما بينها في الفروع، وتتفق في الأصول، التي هي صلب المرجعية، وتمثلها القيم والمبادئ العامة. فالالتزام بالمرجعية العربية الإسلامية يشترط التعددية، حيث إنها صلب قوة هذه المرجعية ومصدر ازدهارها[1].

إن آلية التفعيل المرجعي تسعى لإحياء القيم الأصلية المضمرة والظاهرة في ذاكرتنا وتاريخنا وحاضرنا وبعث نَفَس جديد فيها يجعلها أكثر وضوحاً وقوةً وباجتهاد جديد وفكر تجديديّ يؤسس لرؤية متكاملة لهوية الأمة[2]، فلن تحقق نهضة الأمة دون أن يكتمل وعيها بذاتها، دون أن تؤكد القيم الجوهري التي تجمعت الأمة حولها، فأهمية الالتزام المرجعي تنبع في كونه أداةً لتحقيق التناغم والتناسق بين مختلف أبعاد ومستويات الحياة، وتوجيه كل الآليات والنظم نحو غايات واحدة، هي تلك الغايات التي تحقق ميول الناس وتفضيلاتهم واختياراتهم، وتحقق لهم بذلك السعادة والرضاء[3].

والمرجعية عموماً ليست خيراً أو شرّاً، بحيث نقبلها أو نرفضها بشكل مطلق. ولكن المرجعية هي جملة من القيم والمبادئ؛ أي: التفضيلات التي يمكن أن توظف في إطار يؤدي

---

(١) رفيق حبيب، نفسه، (ص٦١) بتصرف.

(٢) رفيق حبيب، نفسه، (ص٦٢ ـ ٦٣).

(٣) رفيق حبيب، نفسه، مرجع سابق، (ص٦٦).

إلى الازدهار أو آخر يؤدي إلى التأخر والتخلف[1]. وإذا كان الدين كإطار مرجعيّ يمتاز صفة الخيرية والثوابت المقدسة؛ لأنه يتجاوز تفضيلات البشر أو اختياراتهم التاريخية، فإن المرجعية الدينية أيضا يخرج منها تيارات مختلفة، بعضها يميل للجمود والتقليد فيدفع الأمة والدولة للتأخر الحضاري وتشويه قيم الإسلام الكونية وفلسفته الكلية؛ كما يخرج منها من يميل إلى التجديد ودفع الأمة للنهوض والتقدم[2].

المستوى الثاني: يتعلق بالتوظيف السياسي الاحتكاري للمرجعية الدينية الساعي إلى مصادرة أيّ إمكانية لتفعيلها الإيجابي خارج أطر وسياسات الدولة المستبدة، وتوجيه هذا التوظيف الديني للمرجعية للداخل في مواجهة المرجعيات الدينية الداخلية المنافسة أو المرجعيات الدينية الخارجية، كما قد تستعمل في التأويلات السياسية والدستورية.

وهكذا تصر الدولة على احتكار حق توظيف المرجعية الدينية لتأكيد شرعيتها، وهو توظيفٌ يجعل التلويح بإسلامية الدولة دستورياً مفهوماً تماماً في إطار لعبة الكر والفر التي تحسنها الدولة تجاه الأمة. وفي مقابلة هذا التوظيف السيئ والمبتذل، تحرص الدولة على تجريد الأمة من هذا الحق الشرعي، وتصر على التعامل مع هذه المسألة بمعيار مزدوج، حيث ترى في مطالبة

(١) رفيق حبيب، نفسه، (ص٦٨).

(٢) رفيق حبيب، نفسه، (ص٦٩).

الأمة بالتمكين لهذا الحق إرهاباً يهدد أمن الدولة، فيما ترى في توظيفها هي شاهدَ إثبات على مصداقيتها الدينية[1].

إنه لأمرٌ مشروعٌ أن تطالب الدولة بالالتزام بالمرجعية الإسلامية وباحترام ثقافة المجتمع العامة بيد أننا نعلم أن الدولةَ، أيّاً كانت هويتها الإيديولوجية، تكون خطيرةً ومدمرةً حينما تسوغ لنفسها التدخل في خيارات الأفراد وأنماط حياتهم سواء باسم العلمنة أم الأسلمة. ويزداد هذا الأمر خطورةً في عصرنا الحديث الذي باتت فيه الدولة بإمكانية ضبط وقهر بالغة الشراسة[2]. كما أن أيَّ محاولة لفرض رأي أو تفسير من قبل أقلية دينية أو عقدية باستخدام العنف والترويع يستوجب تلاحم مؤسسات المجتمع ضدها والتأكيد على تحكيم القوانين التي ارتضاها جمهور الناس، ذلك أن شرعية الأحكام والقوانين، لا تتوقف على اعتقادات فئة من الناس واتفاقهم مع مبادئ الحق أو مخالفتهم لها، بل تتوقف أيضا على قدرة هذه الفئة على إقناع الجمهور بمصداقية رأيها وفاعلية اجتهادها، فالتجربة التاريخية للمجتمعات الإنسانية تظهر أن التزام الأغلبية بنص القانون وفحواه شرطٌ أساسيٌّ لنجاعة القوانين المعتمدة ولا سبيل لأيِّ أقلية أن تفرض قوانين تنكرها الأغلبية[3].

---

(١) محمد أمزيان، مشروع النهوض بين الأمة والدولة: جدلية السياسي والثقافي، مجلة المنعطف، العدد ٢٠، ٢٠٠٢م، (ص٩٩).

(٢) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، (ص١٧٠).

(٣) لؤي صافي، العقيدة والسياسة، مرجع سابق، (ص٢٦٦).

ومن ناحية أخرى، هذا يعني غياب أي معنًى كهنوتيّ أو سلطة دينية مطلقة للدولة في المجال التداولي العربي الإسلامي؛ فالحكام توليهم الجماعة الوطنية وتعاقد معهم بشروط وبتفاصيل ومن حقها عزلهم أيضاً، وهذا هو الطابع السياسي والدنيوي والمدني للدولة وللحكم. فالأمة هي التي تختار وتعزل، وتبايع أو لا تبايع أو تعزل، كما أنها هي التي تحدد ولايته في مدة معينة، وكل هذه أمورٌ تعاقديةٌ، فهي ذاتُ طبيعة بشرية ومدنية في التنفيذ.

إن الثوابت المرجعية هي شروط الأمة، وليست شروط أيّ تيار في حد ذاته؛ لأن الأمة هي مصدر الثوابت والقيم والهوية. ولذلك يصبح الالتزام الوطني هو التزام بما حددته الأمة لنفسها من قيم وثوابتَ ومبادئ. والأرض والسيادة من الوطنية، وكذلك المرجعية والقيم والمبادئ؛ لأن من يسمح بتدمير قيم الأمة لصالح قيم وافدة قد فرط في قيمها وهي أعز عليها من الأرض، ومن يفرط في القيم سيفرط في كل شيء حتى الكرامة والوطن والأرض[1].

ذلك أن دولة الإسلام هي دولة الناس الذين يجتهدون فيصيبون ويخطئون عبر الديمقراطية التي تجعل الحاكم مجرد خادم للشعب ووكيل عنه، ويعمل تحت رقابته في إنفاذ حكم الأمة، فالإرادة الإلـٰهية تجلّيها الوحيد في الأمّة، التي تعبِّر عن الإرادة الإلـٰهيّة من خلال تدافعها وليس من خلال احتكار إمام أو حزب

(١) رفيق حبيب، التغيير، مرجع سابق، (ص٧٤ ـ ٧٥).

أو دولة[1]، فهو حكمٌ مدنيٌّ طريقه الاختيار الشعبي الحر، عبر قانون يتساوى أمامه كل مواطني الدولة، بصرف النظر عن جنسهم واعتقادهم، ولا تختلف آليات سيرها عن الديمقراطيات المعاصرة إلا بمرجعيتها الخلقية العلوية مرجعية الشريعة. وما من دولة ديمقراطية أو غير ديمقراطية إلا وتتوفر في أساسها على فلسفات وقيم تمثل الموجهات الكبرى لسياستها[2].

إن المسار الأبرز لما بعد الربيع العربي، هو استعادة المرجعية التي يختارها عامة الناس، وإسقاط المرجعية التي فرضت عليهم[3]، غير أن العلاقة جدليةٌ تفاعليةٌ بين بناء الدولة العادلة والفاعلة والقادرة، والمجتمع الحي القوي، وبين تفعيل المرجعية العليا للأمة في النهوض والتحرر وإشاعة الحريات وبناء العدل والعمران الحضاري، إذ لا معنى لادعاء تبني مرجعية نهائية إسلامية في دولة فاشلة سياسياً ومتخلفة تنموياً ومأزومة اجتماعياً وتابعة اقتصادياً وحضارياً، تنتشر فيها الفوارق الطبقية، ويترسخ فيها نموذجٌ للحكم يحتكر السلطة والثروة، وتوظف فيها القيم الدينية من أجل مزيد من التحكم والهيمنة على الدين والمجتمع والسياسة.

---

(١) راشد الغنوشي، الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر، مرجع سابق.

(٢) هاني فحص، امتناع تنميط الدولة، مرجع سابق، (ص٨٥، ٨٦).

(٣) رفيق حبيب، البديل الإسلامي... هل له بديل؟، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي، أغسطس ٢٠١٢م، منشور على الموقع الإلكتروني للدكتور رفيق حبيب (www.rafikhabib.com).

وإذا كان منظور الواقعية السياسية يتصور عالم السياسة باعتباره حقل تنازع وساحة تدافع مسترسل، فإن للموجهات الأخلاقية والروحية المغروسة في قلوب الناس وقيم الجماعات، مثل التراحم والتضحية والتواضع ونظافة اليد وإغاثة الملهوف ومحبة الخير دوراً مهماً في التخفيف من حدة النزعات الصراعية وتخليق العلاقات الإنسانية[1]، غير أن الحاجة إلى التسديد الأخلاقي والروحي لعالم السياسة لا يغني عن ضرورة الأخذ بالآليات الكابحة والمؤسسات الضابطة لسلوك الأفراد والجماعات المنظمة لشؤون الحكم[2].

---

(١) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، (ص٢٨٠).

(٢) رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مرجع سابق، (ص٢٨١).

المبحث الثالث

في آليات تفكيك استبداد الدولة

نسعى في هذا المبحث إلى عرض آليتين نعتبرها أساسيتين في تفكيك بعض مكونات البنية الاستبدادية ولجمها، من خلال تفكيك الشرعية الخارجية للدولة القطرية القائمة على التبعية والنموذج المستورد والتغريب الثقافي وإضعاف السيادة السياسية والاقتصادية والثقافية، وهو ما اصطلحنا عليه بآلية التحرير. والآلية الثانية التي تعيد هيكلة بنية السلطة والقرار المركزي نحو تفعيل لامركزية سلطة حقيقية تدمج المجتمعات المحلية وتمنحها حكماً ذاتياً في تدبير شؤونها التنموية؛ وهو ما أسميناه ب «اللامركزية».

أولاً: آلية التحرير:

لا يمكن الدعوة إلى بناء الدولة القادرة والفاعلة دون وعي محيط الدولة العربية الحديثة وفقه طبيعة الضغط الحضاري الممارس على المنطقة العربية ضمن استراتيجيات النظام الدولي، فهو محددٌ في نجاح الانتقال الديمقراطي وتأسيس التحول

الحضاري المنخرط في دورة جديدة من نهوض العرب، كما أن العامل الخارجي كان، ولا يزال، له دورٌ فاعلٌ في عرقلة وإجهاض محاولات التنمية العربية، بل وحراسة التخلف العربي. الأمر الذي يقتضي تحرراً إدراكيّاً كامناً منحته الحالة الثورية العربية الجديدة في قطيعتها مع الاستبداد ومنطقه وسياساته الداخلية والخارجية التي كانت تحجم موقع العرب الاستراتيجي وتعمق آليات النزاع العربي ـ العربي، وتحول دون إمكانية عمل عربيّ مشترك حقيقيّ وفاعل ومؤثر في المحيط الإقليمي والدولي. إن استحضار تحديات «الصهينة» و«التجزئة» و«التبعية» في العالم العربي، هو جوهر النجاح الديمقراطي للشعوب الثائرة، فلا معنى لديمقراطية مستلبة للخارج ومقيدة بالشروط الدولية ومذلة لقضايا الوطن ومهددة للأمن القومي العربي.

إذن، هذا يقتضي تحرير الدولة العربية من النموذج المستورد على المستوى الإدراكي والذهني، وعلى المستوى السياسي والاقتصادي والحضاري، والتوجه نحو بناء نموذج مستقلّ للدولة يتغيى تصحيح العلاقة مع الغرب، ويعيد التموقع في المنتظم الدولي وفق مصالح الشعوب وخياراتها في بناء العلاقات والمواقف وتأسيس الشراكات وتطوير الانفتاح.

كما أن هناك بعداً آخر في آلية التحرير، يتمثل في تعميق مقصد الحرية المكملة لقيمة العدل الحاكمة في النموذج السياسي الحضاري، بوصفها توقاً إلى الكرامة، وانعتاقاً من كل الأغلال، وتحرراً من الكوابح التسلطية والقيود اللاديمقراطية سواء المحلية

أم الدولية من أجل امتلاك القدرة على الاختيار والحق في التفكير والتحيز الحضاري، فهي شرط سيادة الأمة على نفسها وتحقيقها للفاعلية الحضارية، وإعادة تأكيد لكرامة الإنسان وإرادته الحرة في الاختيار والاعتقاد والإبداع دون سلطة قهرية فوقية مفروضة عليه، ترسم له الحدود والضوابط الوضعية. ذلك أن التحدي الذي يواجهنا هو منهجية وآليات تأسيس رؤية للحريات وللمساحات السياسية والمدنية في المجال العربي الإسلامي تحترم الإنسان وتحترم قوة الدين الروحية والاجتماعية في آن واحد، على حد تعبير هبة رؤوف عزت.

فإذا كانت الحرية هي جوهر الدولة الحديثة، فإنها لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الأمة بوصفها ائتلافَ أناس أحرار. والمشاركة في الدولة بما تعنيه من مشاركة في القرار، لا تعبر عن حرية الأفراد وكرامتهم فقط، ولكنها تعظم كذلك من فرص سيادتهم أيضاً، ذلك أن تحقيق هذه السيادة للفرد والجماعة الأمة هو الغاية الأولى للدولة ومبرر وجودها. فالدولة التي تستمد سيادتها وآليات تنظيم السلطة فيها من تنظيم المجتمع ذاته، إنما تمثل في جوهرها ترجمةً لهذا المجتمع على صعيد الفكر والقيم والأخلاق والنضج السياسي وتوازن القوى وتعدد المصالح، وهذه هي قاعدة تعددية الدولة الحديثة وديمقراطيتها(١).

ومن ثم يرتبط معنى الحرية بالكفاح ضد الاستبداد وبالكفاح

---

(١) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص١٦٨ ـ ١٦٩).

ضد الاستلاب الروحي والضغط الثقافي وما ينجم عنه من انحطاط عقليّ وتنكر للذات من خلال إعادة تأهيل المجتمع كمقر للسياسة وإبداع شبكات التواصل والتداول الجديدة داخل المجتمع والدولة وبينهما، ولن يكون من الممكن إنقاذ الدولة إلا بتجاوز نظامها الراهن الذي يبني مركزية موقعه في العقلانية العامة على سلب المجتمع كل ممارسة عقلانية واحتكارها[١].

لقد تأسست الدولة الحديثة في الوطن العربي والإسلامي على منطق المحاكاة للنموذج الغربي، وبقيت في وعي مؤسسيها كما في وعي التحليل السياسي النقدي نموذجاً للدولة المستعارة أو «الدولة المستوردة» بعبارة برتران بادي[٢]. وهكذا، فإن علاقة دول الأطراف بالمركز الغربي ـ كما يقول بادي ـ ظلت محكومةً بمنطق التبعية من جهة، ومنطق الزبونية من جهة ثانية. وأمام الإكراهات الداخلية والخارجية التي تتعرض لها دول الأطراف، تجد النخب السياسية المتحكمة في هذه الدول نفسها مدفوعةً إلى المراهنة على رعاية حكام الشمال وما يوفرونه لها من حماية ضد مجتمعاتها المحلية. وهذا التوجه المتزايد، بموازاة مع الزبونية المدعومة، ينتهي بالضرورة إلى تعميق الشرخ الذي يفصل هذه النخب عن فضاءاتها الاجتماعية الداخلية، ومن ثم تقليص إمكانيات التواصل المؤساتي بين الحكام والمحكومين. إن هذا

---

(١) برهان غليون، نقد السياسة، نفسه، (ص٥٦٩).

(٢) محمد أمزيان، مشروع النهوض بين الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص١٠٢).

الاندماج في العمق الإستراتيجي للقوى الإمبريالية، هو الذي يفسر عنف المواجهة وسياسة التشدد والإقصاء المنهجي، تجاه كل من طالب بتجاوز الاستقلال السياسي الصوري إلى تحقيق الاستقلال الثقافي والفكري، بما يضمن مصالح الأمة، ويجسد هويتها الحضارية، ويترجم مرجعيتها الإسلامية[1].

ومن ثم، فآلية تحرير الدولة تعدُّ أساسيةً لتعميق استقلالية الدولة العادلة والفاعلة، ولتجاوز تغريبها ونزوعها الاستيرادي للنموذج الغربي؛ وتعزيز سيادتها ضد سياسات التبعية والإلحاق المعوقة للنهضة. وفي هذا السياق، نتساءل مع أبي يعرب المرزوقي، «هل يمكن للتونسيين والمصريين مثلا أن يصبحوا أحراراً يحكمون أنفسهم إذا واصلت الثورة نفس النظام الاقتصادي المستند إلى جعل بلادهم تابعةً إنتاجاً واستهلاكاً لفضلات الاقتصاد الأوربي والأمريكي؟ فقد بات علينا أن ننتج الخدمات، لا شروط البقاء المستقل عبر اقتصاد خدماتيّ يوفر شروط الراحة والاستجمام للسياح الغربيين ووأد كل شروط إنتاج محليّ مستقلّ؛ لأن ما نستهلكه بما في ذلك الغذاء ينبغي استيراده وبما في ذلك البذور»[2]. و«هل سنواصل قتل لغتنا القومية قتلاً اعتمد سياسةً لا تكتفي بقتلها في مجال العلوم والإبداع من خلال فرنسة التعليم والبحث العلمي، بل هي تجاوزت ذلك إلى قتل العربية الحاسم

---

(١) محمد أمزيان، مشروع النهوض بين الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص١٠٠).

(٢) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخيهم الكوني، مرجع سابق، (ص٢٨).

في الحياة العامة من خلال سياسة إعلامية محكمة»[1].

فما ثار عليه البوعزيزي وغيره من الشباب هو هذا الاستعمار الجديد بنخب محلية تجعل بلدها تابعاً تبعيةً بنيويةً، فتكون أرضها لسياحته، وشعبها لسوقه، وقيامها لتطفله لامتصاص كل ثرواتها بتوسط المافيا الحاكمة: كل ذلك يعيه الشباب الثائر مطلق الوعي، يعلم أن البطالة ليست إلا أحد الآثار الجانبية والمفعول الخارجي لهذه التبعية، بل هي النتيجة الحتمية لعدم الاستقلال في تحديد شروط البقاء[2].

كما يمثل مفهوم التبعية حجرَ الأساس ومفتاحاً لإدراك واقع الدولة العربية، إذ أن الاقتصاد العربي تابعٌ للدول الرأسمالية وعاجزٌ عن التفكير وفق أولوياته الإستراتيجية ومصالحه القومية؛ لأن المؤسسات المالية الدولية وآليات الاستدانة والمساعدات تحوله إلى اقتصاد تابع منتج للتشوهات الاجتماعية والسياسية للمجتمعات العربية والمسلمة مما يؤدي إلى أمراض اجتماعية من الاستلاب الثقافي والحضاري، فضلاً عن بناء خيارات اقتصادية عربية وإسلامية لا تتناسب مع طبيعة تطور مجتمعاتنا ولا إمكانياتها، فتضخم جوانب غير ضرورية ولا مهمة على حساب الجوانب الأساسية في الاقتصاد والاستهلاك[3].

---

(١) أبو يعرب المرزوقي، نفسه، (ص٢٩).

(٢) أبو يعرب المرزوقي، نفسه، (ص٣٤).

(٣) محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، (ص١٦٠)، نقلا عن عادل حسين، الإسلام: دين وحضارة، مركز الحضارة العربية للإعلام والنشر والدراسات، طبعة ١٩٩٨م.

والجواب عن التبعيات يتمثل في المضي قدماً بما يسميه عادل حسين التنمية المستقلة المركبة[1]، وهي عمليةٌ تطوير لكل أنحاء المجتمع بطريقة متوازنة منسقة، وهي مستقلةٌ لأننا نحن الذين نقرر محتوياتها. يقوم مشروع التنمية على المثلث الحرج الذي يتكون من ثلاثة أضلاع رئيسة: الاستقلال، العدالة الاقتصادية والاجتماعية والوحدة[2]. كما أدى الاختراق الأجنبي للنظم السياسية العربية إلى التأثير سلباً في أداء المنظومة الجامعة، وإلى المساهمة الفاعلة في عملية تقويض المقومات الضامنة للنسيج المجتمعي في الوطن العربي والقضاء على إمكان توليد آليات لمعالجة النزاعات العربية[3].

إن ارتباط الدولة الحديثة بالقوى المتنفذة أثر سلباً على مشروعها السياسي وبعدها الوظيفي، مما شكل ولا يزال عائقاً موضوعياً في وجه كل مشروع نهضويّ طموح. لقد أصبحت الإكراهات الدولية تحظى بالأولويات على حساب المصالح الوطنية والقومية. ولعل هذا التوجه يشكل عاملاً قويّاً من عوامل

---

(١) انظر: عادل حسين، التنمية الاجتماعية بالغرب أم بالإسلام؟ دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م. وأيضاً عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

(٢) محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، (ص١٦٢).

(٣) محمد عبد الشفيع عيسى، أثر المحيط الإقليمي والدولي، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارينغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م، (ص٥٢٣).

إفلاس الدولة الحديثة في القيام بمهامها التنموية، وهو الإفلاس الذي تترجمه إستراتيجية الدولة الحديثة التي تحولت على أرض الواقع من نموذج الدولة الراعية إلى نموذج الدولة الجابية، لتترك مهمة التنمية والنهوض رهينةً بيد نخبة من المحتكرين والمقاومين بالاقتصاد الوطني، وفقاً لما يمليه منطق اقتصاد السوق(١).

وهكذا تتجلى آلية التحرير في التحرير الشامل والعميق لبنية الدولة من شبكات النخب المستبدة ومن القوى الغربية الحارسة لنموذج الدولة القومية القطرية، ذلك أن أيَّ تحرر للأمة هو تغييرٌ في الدولة، وفي النظام السياسي، إذ لا يمكن تحرير الأمة دون تحرير الدولة، ولا يمكن تغيير حال الأمة بدون تغيير حال الدولة(٢).

ثانياً: آلية اللامركزية:

تشكل اللامركزية أحد العناصر المكونة للسلطة السياسية العصرية وأسس تطوير الديمقراطية المحلية وبناء ثقافة المشاركة المجتمعية والحكم الذاتي، فهي ليست في المجال العربي علامةً على ضعف سلطة الدولة المركزية، إلا أن هذه السلطة يتم توزيعها على المستوى المحلي، وهذا لا ينقص من دور الدولة المركزي بتاتاً، لكنه يسمح بإقامة الحوار والتفاعل عن طريق

---

(١) محمد أمزيان، مشروع النهوض بين الأمة والدولة، مرجع سابق، (ص١٠١، ١٠٢).

(٢) راجع: رفيق حبيب، الدولة.. معركة التحول للإسلامية، على الرابط:

http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=4807&cat_id=108

اللامركزية بين الدولة والمجتمع، لبحث سبل لإيجاد حلّ لأزمة نموذج الحكم السياسي التي تهم دول العالم الثالث[1]. إذ تتميز اللامركزية بمراجعة سلطة الدولة وبإدماج تسلسلية المؤسسات العمومية داخل نظام معين، فهي لا تغير في بنية القوانين الأساسية التي تتحكم في سير النظام، بل تغير طريقة تسيير هذه السلطة فقط، وعلى الرغم من أنها - نظريا - تسعى إلى بلورة سلطة مضادة، فإن انسجامها الإجمالي لا يمكن فهمه إلا في إطار منطق التبعية للمركز، لذلك تبقى اللامركزية دائماً تعبيراً عن المركز وتطور تبعاً لتطوره[2].

ويمكن القول أنه رغم سعي الدولة العربية نحو تطوير نظامها اللامركزي، فإنها لم تستطع التحرر من الرواسب العميقة للعقلية المركزية في تدبير السلطة في ظل مظاهر التدبير الاستبدادي التقليدي أو الحداثي أو الهجين، إذ ظل نطاق تدخلات السلطة المركزية وممثليها وحضورها الدائم والمطلق في كل المجالات (التدبير - اتخاذ القرار - التنفيذ) يجسد وضعاً وتنظيماً يتنافى واللامركزية الحقة والديمقراطية المحلية[3]. مما

---

(١) Claisse Alain et Sedjari Ali, L'espace Démocratique Local dans Les pays an développement, in état, espace et pouvoir local: réflexion sur le Maroc et les pays en développement, s/d SEDJARI ed. Guessous, 1991 Rabat, (p: 227-241).

(٢) علي سدجاري، الدولة والإدارة بين التقليد والتحديث، دار الناهل للطباعة والنشر، طبعة ١٩٩٤م، (ص٧٥).

(٣) انظر: السعيدي مزروع فاطمة، الإدارة المحلية اللامركزية بالمغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، (ص٢٣١).

جعل التجربة اللامركزية في الوطن العربي عموماً، وفي دول الثورة لامركزيةً شكليةً فاقدةً للمضمون الديمقراطي والفعالية التنموية والمشاركة المجتمعية، بل كانت فقط تعبيراً عن إستراتيجية جديدة لإعادة انتشار سلطة الدولة في المجال المحلي، وإعمال آليات الضبط والمراقبة، من خلال توظيف النخبة المحلية وبالاعتماد عليها، والسعي لاحتوائها من أجل دعم بنيات الاستقرار والمحافظة على الوضع القائم، وحتى يتحول الفضاء المحلي بوكالة نخب وظيفية إلى مجال امتصاصيّ للتوترات المحلية والصراعات المجالية والتفاوتات الإقليمية في التنمية بهدف الحفاظ على نقاء صورة المركز، وتصدير أزمة التنمية إلى «المحلي» الفاقد لاستقلالية القرار التنموي والعاجز عن تدبير الشؤون المحلية نظراً لغياب الشروط البنيوية لإنجاز وإنجاح التنمية المحلية المندمجة والشاملة. [٤]

وهذا ما أنتج تحيزاً واضحاً في إستراتيجيات الدولة نحو المحلي، جعلها تعمق تفاوتات مجالية واختلالات تنموية فادحة بين المركز والأطراف، الأمر الذي كرس مفاهيم المجال النافع والمجال غير النافع، إذ تم تركيز التنمية في مناطقَ وجهات بعينها، وتم تهميش باقي الجهات، وتركها تعاني الفقر والجهل والإقصاء والهشاشة الاجتماعية والتنموية؛ الأمر الذي أدى في المشهد الثوري إلى انتفاضة الأطراف. وتبرز الحالة التونسية كنموذج حيّ، إذ انطلقت الثورة من منطقة مهمشة، وهي سيدي بوزيد، التي قادت الثورة نحو إسقاط النظام في العاصمة/ المركز.

إن النموذج السياسي لحكم ما بعد الثورة يتطلب بناءً لامركزية سياسية أو لامركزية موسعة أو نموذج في الحكم الذاتي بصلاحيات حقيقة وقدرة على القرار ضمن رؤية تنموية منسجمة في تصور المجال المحلي بوصفه ذاكرةً وهويةً وتاريخاً وتراثاً وجغرافيا وبنيات وإنساناً وقدرات، مما يتجاوز النزعة المركزية التوحيدية للدولة العربية القائمة على التخوف الدائم من المجال المحلي، والحرص الشديد على الضبط الشامل للمجتمع المحلي، نحو نموذج تنمويّ قاعديّ، يعمق الديمقراطية المحلية والمشاركة المجتمعية القاعدية من أجل خلق الثروة وتوزيعها بشكل عادل وبناء التضامنات المجالية مع مراعاة خصوصيات المناطق والجماعات وطبيعة تشكلها التاريخي وتعدديتها وتنوعها، الأمر الذي يضمن لها التسيير الذاتي لشؤونها المحلية والجهوية، ويسهل دورة التنمية ويقوم بنوع من التمييز الإيجابي تجاه بعض المجالات المهمشة أو المنكوبة.

إن لامركزةً حقيقيةً وفاعلةً لسلطة الدولة على المستوى المحلي؛ سواء السلطة المنتخبة أو باقي السلط الإدارية المحلية، وفق الخيار الديمقراطي، سيعيد في دولة الثورة التوازن من جديد في علاقة الدولة بالمجتمع، وسيسهم في خلق نخبة محلية قادرة وفاعلة ومبدعة في بناء القرار الإستراتيجي التنموي المحلي، بما يجعله يشكل سلطةً مضادةً للسلطة المركزية، وكابحةً لعقليات التسلط والإفساد المركزي ولذهنيات التحكم والضبط نحو آليات التشاركية والتكاملية بين الدولة والمجتمع.

ويبقى للآليات التَخلُقية والثقافية والقيمية دوراً هامّاً وحاسماً في كبح شهوة السلطة وعشق سدة الحكم وترسيخ قيم العدل والمسؤولية والوازع الديني، ذلك لأن نزعة التسيد مركوزةٌ في الإنسان، ولا مطمع له في التخلص منها إلا بسلوك طريق العمل التخلقي، فهو وحده الوسيلةُ الناجعةُ لكبح هذه الشهوة وقهرها من خلال دوام مكابدة عناء اجتثاث حب التسلط والتسيد على الدولة والمجتمع.

خاتمة

بالثقافة نصلح السياسة ونجدد مشروع النهضة

لقد كان حدث الثورات العربية منعطفاً تاريخياً في مسار الأمة، فهو صعودٌ حضاريٌّ واعدٌ وتحولٌ تاريخيٌّ هامٌّ في التجربة العربية الإسلامية المعاصرة، منذ حادثة سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م. إنه تأريخٌ لمنطق جديد في الدورة الحضارية العربية قد تعود معه آمال النهوض وتتجدد أحلام الإصلاحية العربية. لكن المعركة تبقى مستمرةً في ساحات الفعل، وهي في حاجة إلى تحويل النظام القيمي الانتفاضي إلى أنساق مجتمعية وثقافية وسياسية تقوم على أساس الديمقراطية والعدالة والحرية والكرامة. كما أن الأمة الثائرة في وجه المستبد الملتصق بالكرسي والعاجز عن ترك فرص التداول على السلطة أو تحمل نقد أو بناء أي فرصة لمشاركة السلطة أو اقتسامها، تحتاج أيضاً إلى الانتفاض في وجه الفكر المحافظ الجامد الجاثم على فكرها، والتمرد على الأنماط الجاهزية الغير مستعدة لفكر أنواريّ جديد يزهو مع نسائم

الربيع العربي، فيجدد المعنى ويحرك الراكد، ويطرح الأسئلة ويقلق روح المحافظة والتقليد في الدولة والمجتمع معاً، عبر إيمان عميق بقدرة الإنسان الثائر المجاوز للطبيعة المادية والحامل للمعنى والفاعل في النهضة، فهو كائنٌ ـ أي: الإنسان ـ مركبٌ قادرٌ على الإبداع المستمر، ومؤمنٌ بآفاق تغيير يثور على الاستهلاك والأنانية ليزود العالم بإطار جديد، يحمل رؤيةً متجاوزةً للواقع المادي والسياسي والتاريخي والحضاري المتخلف، طامحاً إلى تغييره الجذري وإعادة صياغته في إطار المنظومة الأخلاقية القيمية التي يؤمن بها.

ولن يستقيم نجاح مقاصد الثورة، ولا تحقيق آمال تغيير الدولة، دون إنجاز ثورة ثقافية قيمية جذرية تطال المجتمع العميق، لتستكمل مسارات التحرير والتثوير والتنوير، ليشمل نسق القيم والأفكار والعلاقات والمؤسسات والخيارات، بل إعادة تركيب حضاريّ جديد لعالم الأفكار والأشخاص والأشياء والأحداث ضمن رؤية إصلاحية للنهوض. إننا نحتاج بعد طهرانية اللحظة الثورية، وتخلق الرأي العام وخروجه من سلبيته وخوفه مغادراً فضاءه الخاص لاستعادة الفضاء العام دفعاً للظلم، وتحقيقاً لقيم العدل والحرية والكرامة، وترسيخاً للمعاني الحضارية المشحونة بالقيم التراحمية والتضامنية الإيجابية، إلى تجديد وإصلاح النظام الفكري والمعرفي والقيمي للمجتمع بكل مؤسساته وتياراته وفاعليه حتى لا تتحول لحظة الانتقال إلى الديمقراطية ومرحلة بناء الدولة العربية الحديثة الجديدة إلى لحظة عودة قيم

الانحطاط وثقافة الصراع والانقسام المفضية إلى صراع جنونيّ على تمّلك الدولة دون وعي لطبيعة المرحلة الحضارية وسماتها وأولوياتها وتحدياتها.

فمن أبرز تحديات الانتقال الديمقراطي وإعادة بناء الدولة العربية ما يتصل بمحتوى وشكل الخطاب الفكري السائد ما بعد الثورة، فثورات الربيع العربي لن تستطيع بناء عالم الأشياء من جديد إذا لم تهتم بإعادة بناء عالم الأفكار، وإذا لم تقم مختلف التيارات الفكرية والسياسية ببناء نقد ذاتيّ موسع لمرجعيات الاستعلاء الفكري ورؤيتها التغييرية وتطوير اجتهاداتها لمواكبة التحولات الحارقة في المجتمعات العربية[1]، وتقديم رؤية ناظمة لمشروع عربيّ نهضويّ مقاوم.

أمام دولة الثورة تحدياتٌ كبرى داخليةٌ وخارجيةٌ حاسةٌ؛ فلا تزال الروح الطائفية البغيضة والتعصب الحزبي، وسيادة عقلية امتلاك الحقيقة المطلقة، ومصادرة حق الآخر في الاختلاف الفكري والسياسي، فالإعراض عن المجادلة بالتي هي أحسن القائمة على الحجة والإقناع والحوار والتدقيق العلمي والاقتدار المنهجي والبحث عن المشترك الحضاري يؤدي إلى حالة هستيرية من التصنيفات الطائفية والمذهبية، تتحول معها الطائفية إلى عقلية ونفسية مغلقة، قوامها الجحيم هم الآخرون.

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: إبراهيم عرفات، الدولة الدينية والدولة المدنية: تعارض أم توافق؟ مرجع سابق.

كما تطرح على دولة الربيع العربي تحديات القوى المضادة للثورة وللإصلاح وإكراهات الدولة العميقة ذات الجذور الإعلامية والاقتصادية والثقافية والأمنية الناعمة الكابحة لانبثاق نموذج جديد لفلسفة الحكم في التجربة العربية، بالإضافة إلى معضلة المعالجة الإصلاحية لمخلفات الإرث الاستبدادي وما راكمه منطقه الفاسد في الحكم وإدارة القرار العمومي من ريع وفساد وامتيازات وظلم واحتكار وتسلط... إلخ، كما لا يمكن إغفال دور المحيط الإقليمي والدولي في التأثير على دول الربيع العربي، فنحن نعيش في مرحلة حرجة ومتوترة تتجلى في استمرار الضغط والتوتر الحضاري على العالم العربي؛ فتحديات الصهينة والتبعية والتغريب والتجزئة والعولمة الشرسة، يتداخل فيها البعد السياسي بالاقتصادي بالأبعاد الحضارية والثقافية، الأمر الذي يتطلب امتلاكَ مشروع للنهوض متكامل ذي بعد حضاريّ، ذلك أن التغيير الحضاري هو عمليةٌ تكامليةٌ وتوافقيةٌ وتراكميةٌ متدرجةٌ، فهو فيضٌ من الداخل، يتفجر من أعماق النفس، ويشع من تألق الفكر وأناقة الروح وسمو الوعي وارتقاء الاهتمامات ووعي التحديات، ليشع على المجتمع والدولة؛ **جوهره**: تغيير ما بالأنفس، **ومنطلقه**: نقدُ الذات، والبحثُ في أعماقها عن مواطن الخلل، وعن أسباب القابلية لكل أنواع التخلف والذُّل والاختراق والاستبداد. **وطريقه**: الحوار مع الآخر، والترحيبُ بالاختلاف وسيلةً لتجلية الحقائق ونمو الأفكار، والأخذُ بأسباب العلم، ونبذُ التعصب، ورفضُ استخدام العنف وسيلة لحل المشكلات. **وهدفه**: تحريرُ الإنسان من عقد اليأس والكلالة والاستسلام،

وإعادتُه إلى نطاق الفاعلية والإيجابية والبناء؛ وينابيعه: آياتُ الله في الكتاب نستمع إليها غضّةً نضرةً كما لو أنها تتنزل لتوَّها من السماء، وآياتُه في الآفاق والأنفس، نتأملها تتوالى على مسرح التاريخ والأحداث نابضةً بالحياة وبالعبر[1]. ليغدو معه الفعل الحضاري التاريخي الراشد صدى لتفاعل الروح والعقل، والفكر والواقع، تثويراً للقيم وتنويراً للعقل وتفعيلاً للحس النقدي من أجل «ثورة الحس السوي والصحي للعلاقة بين الماضي والحاضر وبين الأصالة والحداثة: يعني تحقيق القيم التي يتطابق فيها العقل والوحي وأهمها حقوق الإنسان بعلاج ديمقراطيّ حرّ»[2].

إن للإصلاح الثوري شروطاً وسياقات وقوى ومضموناً وكلفةً وخطاباً وموقفاً ونخباً وجمهوراً، لكن يلزم مواكبته بالنقد الثوري الراشد وبالإصلاح الثقافي العميق، المتصل بالبنيات النفسية والفكرية والأخلاقية والدينية؛ فخيار الإصلاح الثقافي يتطلع إلى ما هو بعيدٌ وعميقٌ، مراهناً على الإنسان بمختلف أبعاده الروحية والفكرية والثقافية والاجتماعية والمادية، ومحارباً ذهنية التواكل والتقليد والجمود، ومانحاً إياه الثقة في الذات والوعي السنني وقوة الإرادة الحضارية وجرأة التجديد وحس النقد وملكة التأمل ودوام المراجعة، يقول ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

---

(١) راجع: مقدمة الناشر لكتاب رياح التغيير لمؤلفه جودت سعيد، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

(٢) أبو يعرب المرزوقي، استئناف العرب لتاريخيهم الكوني، مرجع سابق، (ص٢٤).

وهذا ما ظل يؤكده مالك بن نبي في مشروعه حول مشكلات الحضارة، مشيراً إلى أن الأزمة السياسية الراهنة تعود في تعقدها إلى أننا نجهل أو نتجاهل القوانين الأساسية التي تقوم عليها الظاهرة السياسية التي تقتضي أن ندخل في اعتبارنا دائماً صلة الحكومة بالوسط الاجتماعي؛ كآلة مسيرة له، وتتأثر به في وقت واحد. وفي هذا دلالةٌ على ما يربط بين تغيير النفس وتغير الوسط الاجتماعي من علاقات متينة. فإصلاح السياسة يكون محصلةً لإصلاح النفس ونظام الأفكار والبنية الاجتماعية، من خلال تغيير الإنسان نفسه، بتخليصه من عوامل السلبية والركون إلى الخرافات والأوهام، وتفعيل فكره ودوره ووظيفته الاجتماعية ليكون محركاً فعالاً منتجاً للخروج من واقع التخلف. وهكذا يكون إنسان الحضارة الحامل للمشروع الإصلاحي الحضاري، والمؤمن بالعمل الفكري والثقافي والإصلاحي، والمعول على الأبعاد الأخلاقية والتعليمية والثقافية لتكون رافعةً لفاعلية المجتمع نحو الإصلاح والنهضة[1].

إن أيَّ إصلاح سياسيّ جذريّ جادّ وعميق لا يمكنه النجاح ما لم يرتكز على إصلاح النسق الثقافي المواكب للثورة السياسية، فمعالجة ظاهرة الاستبداد السياسي يكون من الأولى - قبل ومع

---

(١) انظر: محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، (ص٣٠٠). وراجع أيضاً: مالك بن نبي، شروط النهضة، سلسلة مشكلات الحضارة، ترجمة: عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، طبعة سنة ٢٠٠٠م.

وبعد الإصلاح السياسي - العمل على معالجة ظاهرة القابلية للاستبداد والقابلية لصناعة الاستبداد، والقابلية للاستعباد والقابلية للاستضعاف[1]، ذلك أن الديمقراطية ليست فقط مؤسسات وقوانين، بل هي كما يقول مالك بن نبي مشروعٌ تثقيف في نطاق أمة بكاملها، وفق منهج يشمل الجانب النفسي والأخلاقي والاجتماعي والسياسي[2]، فالديمقراطية ثمرةٌ، شجرتها وعي الأمة. وبدون هذا الوعي، لا ينفع لا الاقتراع ولا البرلمان؛ فلا يمكن لديكتاتور أن يركب على رقبة مجتمع واعٍ وفاعل وقويّ ويقظ[3].

إن الأصل في الثقافة - كما يشير زكي الميلاد - أن تتحول إلى نقد مستمرّ للسياسة، النقد الذي تحاول السياسة إفشاله أو تعطيله، أو قمعه والتحايل عليه. فالسياسة بارعةٌ في ممارسة مثل هذه السلوكيات كأدوار متعددة ومتلاحقة تارةً، أو متوازية تارةً أخرى. وإنما تقوم السياسة بهذه الممارسات لكيلا تجعل من الثقافة رقيبةً عليها، أو مصدرَ إزعاج لها، يحدُّ من انتهازيتها

---

(١) محمد يتيم، في نظرية الإصلاح الثقافي: مدخل لدراسة عوامل الانحطاط وبواعث النهضة، طوب بريس، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م، (ص١١٧).

(٢) انظر: مالك بن نبي، تأملات، مرجع سابق، في فصله المعنون بـ: «الديمقراطية في الإسلام».

(٣) جودت سعيد، خالص جلبي، حافظ هشام، كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد، رياض الريس، الطبعة الأولى ٢٠٠١م. وراجع أيضاً: هشام علي حافظ وجودت سعيد وخالص جلبي، في: أيها المحلفون الله.. لا الملك، رياض الريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

وبطشها وطغيانها، ويقيّد رغباتها واندفاعاتها وانفعالاتها، وهذا ما تحاول السياسة التخلص منه بكافة الطرق، سعياً نحو الممارسات المطلقة. وإنها لجرأةٌ من الثقافة أن تتحول إلى نقد للسياسة، والأجرأ من ذلك أن تصمد الثقافة في مسار النقد وتستميت فيه، ولا تتراجع أو تتخلى عنه أمام حيل السياسة وألاعيبها، أو بطشها وإكراهاتها. فهو نقدٌ جذريٌ يحاول تهذيب السياسة، وترسيخ علاقتها بالأخلاق ومنظومة القيم، والتأكيد على احترام القانون واستقلال القضاء، والدفاع عن حقوق الإنسان، وحماية الحريات العامة والمطالبة بقيم الكرامة والعدل والمساواة، وهذه الفضيلة النقدية الرقابية للثقافة تستمده من قوة الروح، وثبات القيم، وعظمة الأخلاق[1].

نختم بنصّ للكواكبي دالّ وبليغ يشرح فيه تأزم العلوم وجمود المعارف العربية الإسلامية مع عصر الانحطاط، في ظل غياب الحس النقدي بداخلها، إذ يحاول الكواكبي التفاعل مع سؤال عميق عن الجهة أو المجال أو القوة التي يخشاها المستبد إذا ما نهضت وأيقظت قواها الحيّة واستعادت دورها الحارق في معركة النهضة والتحرر. يقول: «المستبدُّ لا يخشى علوم اللغة، تلك العلوم التي بعضها يقوّم اللسان وأكثرها هزلٌ وهذيان يضيع به الزمان، نعم؛ لا يخاف علم اللغة إذا لم يكن وراء اللسان

---

(١) زكي الميلاد، الثقافة والسياسة... تجليات العلاقة وأنماطها، على الموقع الإلكتروني لمجلة الكلمة، على الرابط:
http://www.kalema.net/v1/?rpt - 565&art

حكمةُ حماس تعقد الألوية، أو سحرُ بيان يحلُّ عقد الجيوش؛ لأنه يعرف أنّ الزمان ضنينٌ بأن تلد الأمهات كثيراً من أمثال: الكميت وحسان أو مونتيسكيو وشيللر. وكذلك لا يخاف المستبدُّ من العلوم الدينية المتعلِّقة بالمعاد، المختصة ما بين الإنسان وربه، لاعتقاده أنّها لا ترفع غباوةً ولا تزيل غشاوةً، إنما يتلهّى بها المتهوّسون للعلم، حتى إذا ضاع فيها عمرهم، وامتلأتها أدمغتهم، وأخذ منهم الغرور، فصاروا لا يرون علماً غير علمهم، فحينئذ يأمن المستبدُّ منهم كما يُؤمن شرُّ السّكران إذا خمر. على أنّه إذا نبغ منهم البعض ونالوا حرمة بين العوام لا يعدم المستبدّ وسيلة لاستخدامها في تأييد أمره ومجاراة هواه في مقابلة أنّه يضحك عليهم بشيء من التعظيم، ويسدُّ أفواههم بلقيمات من مائدة الاستبداد؛ وكذلك لا يخاف من العلوم الصناعية محضاً؛ لأنّ أهلها يكونون مسالمين صغار النّفوس، صغار الهمم، يشتريها المستبدُّ بقليل من المال والإعزاز، ولا يخاف من الماديين؛ لأنّ أكثرهم مبتلون بإيثار النّفس، ولا من الرياضيين؛ لأنّ غالبهم قصار النظر»[1].

ويستكمل الكواكبي نصه موضحاً طبيعة العلوم والمعارف النابضة بالحياة التي يخشاها المستبد قائلاً: «ترتعد فرائص المستبدُّ من علوم الحياة مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية،

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، (تقديم: مجدي سعيد) مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م. في باب (الاستبداد والعلم والعلماء).

وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع، والسياسة المدنية، والتاريخ المفصّل، والخطابة الأدبية، ونحو ذلك من العلوم التي تُكبر النفوس، وتوسّع العقول، وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه وكم هو مغبونٌ فيها، وكيف الطلب، وكيف النّوال، وكيف الحفظ. وأخوف ما يخاف المستبدّ من أصحاب هذه العلوم، المندفعين منهم لتعليم النّاس الخطابة أو الكتابة وهم المعبَّر عنهم في القرآن بالصالحين والمصلحين في نحو قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥] وفي قوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾﴾ [هود: ١١٧]، وإنْ كان علماء الاستبداد يفسّرون مادة الصلاح والإصلاح بكثرة التعبُّد كما حوّلوا معنى مادة الفساد والإفساد: من تخريب نظام الله إلى التشويش على المستبدين. والخلاصة: أنَّ المستبدّ يخاف من هؤلاء العاملين الراشدين المرشدين، لا من العلماء المنافقين أو الذين حفر رؤوسهم محفوظاتٌ كثيرة كأنّها مكتبات مقفلة! كما يبغض المستبدُّ العلمَ ونتائجه؛ يبغضه أيضاً لذاته؛ لأن للعلم سلطاناً أقوى من كلّ سلطان، فلا بدَّ للمستبدّ من أن يستحقر نفسه كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علماً. ولذلك لا يحبُّ المستبدُّ أن يرى وجه عالم عاقل يفوق عليه فكراً، فإذا اضطر لمثل الطبيب والمهندس يختار الغبي المتصاغر المتملّق. وعلى هذه القاعدة بنى ابن خلدون قوله: «فاز المتملقون»، وهذه طبيعة كلّ المتكبرين، بل في غالب الناس، وعليها مبنى ثنائهم على كلّ من يكون مسكيناً خاملاً لا يُرجى لخير ولا لشرّ. وينتج مما تقدَّم

أنَّ بين الاستبداد والعلم حرباً دائمةً وطراداً مستمراً: يسعى العلماء في تنوير العقول، ويجتهد المستبدُّ في إطفاء نورها، والطرفان يتجاذبان العوام. ومن هم العوام؟ هم أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا، كما أنَّهم هم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا.»[1].

إن التغيير الحضاري سفرٌ ثقافيٌّ طويلٌ ومكابدةٌ فكريةٌ ووجدانيةٌ مستمرةٌ، ننتقل فيه من الثقافة الانتظارية والتبريرية والخرافية إلى ثقافة أداء الواجبات وتحمل المسؤوليات وإعمال العقل، ومن ثقافة الكلالة والغش والريع إلى ثقافة الحرية المسؤولة وثقافة الإنجاز وتقدير العمل وترسيخ العطاء، ولا يتم هذا التغيير بمجرد إسقاط رأس نظام سياسيّ وإحلال نظام آخر مكانه، وإنما يتطلب وقتاً أكبرَ، ونَفَساً أطولَ، وجهداً أكثرَ، وبذلاً وتضحيةً وصبراً؛ لأن يشمل تغيير العادات والتقاليد والأفكار والمعتقدات والسلوكات الفردية والاجتماعية والسياسية في اتجاه مجاوز لأنساق التفكير السائدة.

لا يمكن تحقيق تجديد دينيّ من دون تجديد اجتماعيّ سياسيّ، ولا ثورة في الفكر الإسلامي من دون ثورة في الفكر السياسي والاجتماعي العربي عموماً[2]. كما أن إطلاق دورة حضارية جديدة في العالم العربي، على أرضية التحول الثوري

---

(١) عبد الرحمٰن الكواكبي، مرجع سابق.

(٢) برهان غليون، نقد السياسة، مرجع سابق، (ص٥٥٦).

الطامح للتغيير في بنية نموذج الدولة العربي وعلى ضوء فاعلية المجتمع، يقتضي استكمال معركة الاستقلال اللغوي والتحرير الثقافي في معركة البناء الديمقراطي. فقضية الهيمنة الأجنبية والاستعمار اللغوي ليست قضيةً لغويةً أو ثقافيةً أو أخلاقيةً أو سياسيةً فحسب، بل هي قضية مصير الإنسان ومستقبل الوطن والأمة. فلم تحدث في تاريخ البشرية نهضةُ شعب بدون لغته. ولهذا فكسب معركة التحرير اللغوي والتحرر الثقافي مرتبطٌ بالإصلاح اللغوي الشامل، إذ أن استرجاع الذات وبناء الهوية، لا يكون بدون التحرير الثقافي الذي شرطه التحرير اللغوي المرتكز على الإصلاح اللغوي. فلا استقلالَ ولا نهضةَ ولا ديمقراطيةَ بدون استقلال ثقافيّ يرتكز على استقلال لغويّ. ومن ثم، فإصلاح أوضاع اللغة العربية تأهيلاً وتطويراً، جزءٌ جوهريٌّ في مشروع التجديد والإصلاح الدمقرطة واستئناف النهضة المرجوة[1].

ونحن في الختام، هل يمكن ادعاء امتلاك ناصية هذا الموضوع وفك إشكالاته المعقدة التي ستظل مفتوحة للتداول والنقاش؟ بالتأكيد الأمرُ مستحيلٌ، فهناك العديد من الأفكار تحتاج إلى مزيد من الحوار، كما أن المقولات الحاكمة وطروحات هذا العمل نسبيةٌ، ما تزال في حاجة إلى تعميق النظر

(١) تم التعمق بنوع من التحليل العلمي والمنهجي والتفكيك المعرفي في هذا الموضوع من خلال: سلمان بونعمان، الدارجة ضد الفصحى: في عوائق النهوض اللغوي بالمغرب، بحث غير منشور.

وتأمل في المنهج وتطوير في الرؤية، وذلك في لحظة تتشكل بسرعة وما تزال معالمها غير واضحة وفي طور التبلور. إن عملنا هذا لا يعدو أن يكون محاولةً اجتهاديةً لإثارة بعض القضايا المفصلية التي تخترق الثورة والمجتمع والدولة، وتحترق بألم التغيير مع أمل النهوض من واقع التخلف السياسي والتبعية نحو استعادة المبادرة في نهضة الأمة من أجل إنجاز حضاريّ واعد ورائد.

والله من وراء القصد وبه نستعين

لائحة المراجع

موسوعات:

عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**: نموذج تفسيري جديد، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٩م، على الرابط:
http://www.elmessiri.com/encyclopedia/JEWISH/ENCYCLO-PID/MG1/GZ1/BA2/MD01.HTM

أطروحات:

سعيد خالد الحسن، **النموذج الانتفاضي دراسة في الأبعاد الإدراكية والسياسية للانتفاضة في فلسطين**، المجلد الأول، أطروحة لنيل الدكتوراه، كلية الحقوق الدار البيضاء، يوليو، ٢٠٠٢م.

كتب:

- ابن تيمية، **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

- ابن خلدون، **المُقدِّمة**، تحقيق: أبو عبد الرحمٰن عادل بن سعد، الدَّار الذَّهبيَّة، الطَّبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- ابن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد جميل غازي، مكتبة المدني، طبعة ١٩٧٧م.
- أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: حسن مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- أبو يعرب المرزوقي، **استئناف العرب لتاريخيهم الكوني ثورة الحرية والكرامة تونس نموذجا**، مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- أحمد الريسوني، **الأمة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية**، حرية التعبير، الفن، سلسلة اخترت لكم، منشورات عيون الندوات، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- أمارتيا صن، **التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر**، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة عدد ٣٠٣، مايو ٢٠٠٤م.
- برتران بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ترجمة وتحقيق: نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م.
- برهان غليون، **نقد السياسة الدولة والدين**، مركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٧م.
- بشير سليمان ديان، **الإسلام والمجتمع المفتوح الإخلاص والحركة في فكر محمد إقبال**، ترجمة: السيد ولد أباه، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

- جودت سعيد، **خالص جلبي**، حافظ هشام، (جماعي) كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد، رياض الريس، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- جودت سعيد، **رياح التغيير**، دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
- حامد عبد الله ربيع، (تحقيق وتعليق وترجمة) لكتاب **سلوك المالك في تدبير الممالك**، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، دار الشعب، ١٩٨٠م.
- حامد عبد الله ربيع، **مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي**، (جزأين) (تحرير وتعليق: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل)، مشروع إحياء تراث الرواد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، الجزء الثاني، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
- حسنين توفيق إبراهيم، **النظم السياسية العربية والاتجاهات الحديثة في دراستها**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- خميس حزام والي، **إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٤٤)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- راغب السرجاني، **روائع الأوقاف في الحضارة الإسلامية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- رفيق حبيب، **الأمة والدولة: بيان من أجل تحرير الأمة**، دار الشروق، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- رفيق حبيب، **التغيير: الصراع والضرورة**، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

- رفيق عبد السلام، **آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية**، مركز صناعة الفكر، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- سعد الدين إبراهيم (منسقاً ومشاركاً)، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.
- سعد الدين العثماني، **الدين والسياسة: تمييز لا فصل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- سعد الدين العثماني، **في فقه الدين والسياسة**، مركز صناعة الفكر، منشورات مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- السعيدي مزروع فاطمة، **الإدارة المحلية اللامركزية بالمغرب**، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.
- سلمان بونعمان، **التجربة اليابانية: دراسة في أسس النموذج النهضوي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- سلمان بونعمان، **فلسفة الثورات العربية: مقاربة تفسيرية لنموذج انتفاضي جديد**، مركز نماء للبحوث والدراسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- السيد ولد أباه، **الثورات العربية الجديدة المسار والمصير: يوميات من مشهد متواصل**، دار جداول، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- السيد ولد أباه، **الدين والهوية: إشكالات الصدام والحوار والسلطة**، دار جداول، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- سيف الدين عبد الفتاح، **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي**، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

- طه عبد الرحمٰن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢م.
- طه عبد الرحمٰن، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.
- طه عبد الرحمٰن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
- طه عبد الرحمٰن، **روح الحداثة**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- طه عبد الرحمٰن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- طه عبد الرحمٰن، **سؤال الأخلاق في النقد الأخلاقي للحداثة العربية**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- عادل حسين، **التنمية الاجتماعية بالغرب أم بالإسلام؟** دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
- عادل حسين، **نحو فكر عربي جديد**، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- عبد الإله بلقزيز، **الدولة والمجتمع: جدليات التوحيد والانقسام في الاجتماع العربي المعاصر**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- عبد الإله بلقزيز، **في الديمقراطية والمجتمع المدني: مراثي الواقع**، مدائح الأسطورة، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ٢٠٠١م.
- عبد الرحمٰن الحاج، **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م.

- عبد الرحمٰن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، (تقديم: مجدي سعيد) مكتبة الإسكندرية، ٢٠١١م.
- عبد السلام المسدي، **العرب والانتحار اللغوي**، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- عبد القادر الفاسي الفهري، **دعم اللغة العربية تعزيزاً للهوية القومية والتنمية المجتمعية**، تقارير ووثائق رقم ٦، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، ٢٠٠٤م.
- عبد الكريم سروش، **التراث والعلمانية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ٢٠٠٩م.
- عبد الكريم سروش، **السياسة والتدين: دقائق نظرية ومآزق عملية**، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩م.
- عبد الكريم سروش، **العقل والحرية**، منشورات دار الجمل، طبعة ٢٠٠٩م.
- عبد الكريم سروش، **بسط التجربة النبوية**، منشورات دار الجمل، طبعة ٢٠٠٩م.
- عبد الوهاب الأفندي، **لمن تقوم الدولة الإسلامية**، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، (جزأين) درا الشروق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر**، دار الشروق، الطبعة الثاني، القاهرة، ٢٠٠٦م.
- عزمي بشارة، **أن تكون عربياً في أيامنا**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

- عزمي بشارة، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.
- علال الفاسي، **الحرية**، منشورات لجنة إحياء تراث زعيم التحرير، مطبعة الرسالة، ماي ١٩٧٧م.
- علي سدجاري، **الدولة والإدارة بين التقليد والتحديث**، دار المناهل للطباعة والنشر، طبعة ١٩٩٤م.
- لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الحوار ٤٤، منشورات الفرقان الطبعة الثالثة المغربية، ٢٠٠١م.
- مالك بن نبي، **تأملات**، سلسة مشكلات الحضارة، تحت إشراف: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر المعاصر، طبعة سنة ٢٠٠٢م.
- مالك بن نبي، **شروط النهضة**، سلسة مشكلات الحضارة، ترجمة: عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، طبعة سنة ٢٠٠٠م.
- محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي: المقاربات، القوى، الأولويات، الاستراتيجيات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- محمد عابد الجابري، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، سلسلة الثقافة القومية، ٢٩ مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- محمد عابد الجابري، **في نقد الحاجة إلى الإصلاح**، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.
- محمد محفوظ، **الأمة والدولة: من القطيعة إلى المصالحة لبناء المستقبل**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- محمد محفوظ، **تحرير الديني الدولة المدنية طريقاً**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

- محمد مهدي شمس الدين، **الأمة والدولة والحركة الإسلامية**، منشورات الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- محمد يتيم، **في نظرية الإصلاح الثقافي: مدخل لدراسة عوامل الانحطاط وبواعث النهضة**، طوب بريس، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- محمد يتيم، **العمل الإسلامي والاختيار الحضاري**، منشورات حركة الإصلاح والتجديد، العدد ٢، الطبعة الرابعة، ١٩٩٦م.
- محمود الذوادي، **التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث**، الأطلسية للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- محمود الذوادي، **المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برؤية عربية إسلامية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- نزيه الأيوبي، **تضخيم الدولة العربية**: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط، ترجمة: أمجد حسين، المنظمة العربية للترجمة، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- هشام علي حافظ، جودت سعيد، خالص جلبي، (جماعي) في: **أيها المحلفون الله.. لا الملك**، رياض الريس، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م.

إسهامات علمية:

- راشد الغنوشي، ورقة ختامية، في: الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق، يوسف الصواني، عبد الإله بلقزيز (تحرير) بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

- رفيق عبد السلام بوشلاكة، **الاستبداد الحداثي العربي: التجربة التونسية نموذجاً**، في: الاستبداد في نظم الحكم العربي المعاصر، علي خليفة الكواري (تحرير)، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.
- سعد الدين العثماني، **الإسلام.. والدولة المدنية؛ في: مأزق الدولة بين المسلمين والليبراليين**، معتز الخطيب (تحرير وتقديم)، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٠م.
- شيماء حطب، **محددات مسار التحول الديمقراطي في مصر، في: الثورة المصرية**: الدوافع والاتجاهات والتحديات (كتاب جماعي)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- طارق البشري، **المقدمات عن العلاقة مع الآخر، في: امحمد المالكي** (تنسيق)، الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية، أشغال الندوة العلمية المنظمة من طرف مركز الدراسات الدستورية والسياسية بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور يونيو ٢٠٠٧م، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- طارق البشري، **حول شخصنة الدولة..متون على هامش الاستبداد**، في: مأزق الدولة بين الإسلاميين والعلمانيين، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- عبد الإله بلقزيز، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، تحت عنوان: **«الدولة في الوطن العربي وأزمة الشرعية»**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارينغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

- عدنان السيد حسين، **تاريخية الدولة بين الماضي والحاضر: ظروف النشأة وآثارها**، في: أزمة الدولة في الوطن العربي، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارينغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- عدنان السيد حسين، **جدلية العلاقة بين المواطنة والدولة المدنية**، في: امحمد المالكي (تنسيق)، الإسلاميون والمجال السياسي في المغرب والبلاد العربية، أشغال الندوة العلمية المنظمة من طرف مركز الدراسات الدستورية والسياسية بتعاون مع مؤسسة كونراد أديناور يونيو ٢٠٠٧م، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- لطيفة الأخضر (تعقيب) على مصطفى الفيلالي في دراسته حول الثورة التونسية والبناء الديمقراطي، في: **الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: نحو خطة طريق**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
- محمد عبد الشفيع عيسى، **أثر المحيط الإقليمي والدولي**، في: **أزمة الدولة في الوطن العربي**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارينغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.
- مصطفى الفيلالي، **الثورة التونسية والبناء الديمقراطي**، في: **الثورة والانتقال الديمقراطي في الوطن العربي**: نحو خطة طريق، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

- نصر محمد عارف، **الأبعاد الدولية للاستبداد السياسي في النظم العربية: جدلية الداخلي والخارجي**، في: الاستبداد في نظم الحكم العربي المعاصر، علي خليفة الكواري (تحرير)، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.
- هاني فحص، **امتناع تنميط الدولة**، في: **مأزق الدولة بين المسلمين والليبراليين**، معتز الخطيب (تحرير وتقديم)، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- هبة رؤوف عزت، **نصر اللادولة.. تجربة حزب الله**، في: الوعد الصادق: يوميات موثقة، دار الأمير بيروت، ٢٠٠٦م.
- وجيه كوثراني (تقديم خلاصة الكتاب)، **أزمة الدولة في الوطن العربي**، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع مركز كارينغي للشرق الأوسط والجمعية العربية للعلوم السياسية، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

مقالات ودراسات:

- إبراهيم العيسوي، **من العدالة الاجتماعية إلى التنمية الشاملة والمستدامة**، جريدة الشروق المصرية، بتصرف، على الرابط الإلكتروني:

http://www.shorouknews.com/columms/view.aspx?cdate=08102012&id=0b519a26-291f-4e86-aee4-93ed6dfa6471

- إبراهيم العيسوي، **العدالة الاجتماعية: من شعار مبهم إلى مفهوم مدقق**، جريدة الشروق المصرية، على الرابط الإلكتروني:
- إبراهيم عرفات، **الدولة الدينية والدولة المدنية: تعارض أم توافق؟** ورقة مقدمة في ندوة الإسلاميون والثورات العربية، مركز الجزيرة للدراسات، ١١ ـ ١٢ سبتمبر ٢٠١٢م.

- أبو زيد المقرئ الإدريسي، **قضية الأمة مفاهيم وتأملات**، الموقع الإلكتروني للأستاذ أبو زيد المقرئ الإدريسي (www.Abouzaid.com).
- أبو زيد المقرئ الإدريسي، **الحرية والأخلاق**، جريدة التجديد ٢٨/ ٠٥/ ٢٠٠٩م.
- أسامة قاضي، **العدل أساس العمران الاقتصادي: ابن خلدون والاقتصاد السياسي**، في الموقع الإلكتروني للمركز العربي للدراسات والأبحاث، على الرابط:

http://www.arabiccnter.net/ar/news.php?action=view&id=808&PHPSESSID=81400f19887378d06d49edcb22b0fbf

- امحمد المالكي، **الإسلاميون وإدارة التعددية والتوافق السياسي**، ورقة مقدمة إلى مؤتمر الإسلاميون والثورات العربية، مركز الجزيرة للدراسات، ١١ ـ ١٢ سبتمبر ٢٠١٢م.
- أمل حمادة، **معادلة جديدة؟ إعادة تشكل العلاقة بين الدولة والمجتمع بعد الثورات العربية**، ملحق مجلة السياسة الدولية: اتجاهات نظرية في تحليل السياسة الدولية، عدد ١٨٩ يوليو ٢٠١٢م.
- بشير موسى نافع، **سورية.. ما بعد تغول دولة الاستبداد العربية**، جريدة القدس العربي بتاريخ ١٢ ـ ١٠ ـ ٢٠١١، على الرابط:

http://www.alquds.co.uk/index.asp?fname=today%5C12qpt699.htm&arc=data%5C2011%5C10%5C10-12%5C12qpt699.html

- بشير موسى نافع، **الإسلام، الإسلاميون والدولة الحديثة**، ورقة ألقيت في مؤتمر لمنتدى الشرق، ٢٠١٢م.
- بشير موسى نافع، **أسئلة دولة ما بعد الاستعمار المباشر**، جريدة القدس العربي، بتاريخ ٣١ ـ ١٠ ـ ٢٠١٢م.

- بشير موسى نافع، **دولة حديثة... دولة قومية... ودولة فاشلة**، على الموقع الإلكتروني العصر، بتاريخ ٢٠١٠م - ١٢ - ١٦ على الرابط : http://alasr.ws/articles/view/11658
- رضوان السيد، **الشرعية والمشروعية في التجربة العربية الإسلامية**، مجلة التسامح عدد ٢٣.
http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id = 532
- رحماني ميلود، **الإنسان في المرجعية المتجاوزة عند عبد الوهاب المسيري**، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦٨، ٢٠١٢م، على الرابط الإلكتروني:
http://eiiit.org/resources/eiiit/eiiit/eiiit_article_read.asp?articleID = 971&catID = 17&adad = 73
- راشد الغنوشي، **الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر**، ورقة مقدمة في ندوة «الدين والدولة في الوطن العربي» ١٥ - ١٧ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٢م، الحمامات - الجمهورية التونسية.
- راغب السرجاني، **الوقف من روائع الحضارة الإسلامية**، الموقع الإلكتروني قصة الإسلام.
- رفيق حبيب، **مشاهد غروب دولة**، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي، الموقع الإلكتروني للدكتور رفيق حبيب (www.rafikhabib.com)، مايو٢٠١٢م.
- رفيق حبيب، **البديل الإسلامي... هل له بديل؟**، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي، أغسطس ٢٠١٢م، منشور على الموقع الإلكتروني للدكتور رفيق حبيب. (www.rafikhabib.com).
- رفيق حبيب، **الديمقراطية الطائفية.. خيار علماني!**، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي، الموقع الإلكتروني للدكتور رفيق حبيب، يوليو٢٠١٢م. www.rafikhabib.com

- رفيق حبيب، **الفرز على الهوية: مجتمع ما بعد الثورة**، سلسلة تحولات الدولة والمجتمع بعد الربيع العربي أكتوبر ٢٠١٢م. hنظر الموقع الإلكتروني: www.rafikhabib.com
- رفيق حبيب، **الدولة.. معركة التحول للإسلامية**، على الرابط:

http://www.islameiat.com/Pages/Subjects/Default.aspx?id=4807&cat_id=108

- رفيق حبيب، **من معالم النظرية السياسية الإسلامية: العدل هو القيمة المحورية للسياسة الإسلامية**، منشور على الموقع الإلكتروني أون إسلام، على الرابط:

http://www.onislam.net/arabic/madarik/politics/119966-2010-09-19-000000.html

- زكي الميلاد، **الثقافة والسياسة... تجليات العلاقة وأنماطها**، على الموقع الإلكتروني لمجلة الكلمة، على الرابط:

http://www.kalema.net/v1/?rpt=565&art

- سيف الدين عبد الفتاح، **العدالة.. قيمة وآلية**، جريدة الشروق المصرية، بتاريخ ٣ نوفمبر ٢٠١٢م.
- سلمان بونعمان، **وظائف النخبة المحلية في النسق السياسي المغربي**، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد ٢٤ خريف ٢٠٠٩م.
- صلاح الدين الجورشي، **تأملات في إشكالية المشروعية والشرعية في الخطاب الإسلامي المعاصر**، مجلة التسامح، عدد ٢٣:

http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id=535

- طارق البشري، **في الجدل حول المدنية والدينية**، موقع جريدة الشروق، بتاريخ: ٧ نوفمبر ٢٠١١م على الرابط:

http://shorouknews.com/columms/view.aspx?cdate=07112011&id=b8c9c1e2-6774-4dae-9c8c-82d6cc7e494c

- طارق أحمد المنصوب، **الإسلام والتحديث السياسي في المجتمع العربي: جدل الحضور ودور الإقصاء**، على الموقع الإلكتروني لمجلة التسامح على الرابط التالي:
http://www.altasamoh.net/Article.asp?id = 524
- طه جابر العلواني، **الإسلاميون بين الأمة والدولة**، في الموقع الإلكتروني للمفكر طه جابر العلواني، على الرابط الإلكتروني:
http://www.alwani.net/articles_view.php?id = 143
- عبد الفتاح ماضي، **حول سيادة الشعب والحاكمية**، في موقع الجزيرة.نت، على الرابط:
http://www.aljazeera.net/analysis/pages/dfba3fa3-5c0e-43de-bcbc-241bb742ac94
- عبد الفتاح ماضي، **في بناء النظم الديمقراطية العربية**، الجزيرة نت، على الرابط:
http://aljazeera.net/analysis/pages/66937d99-393b-4dbb-a6af-f35543979922
- عبد الله السيد ولد أباه، **المسألة الدينية ـ السياسية بين الدولة الدينية والدولة الدين**، الموقع الإلكتروني لمجلة التسامح، على الرابط: http://www.altasmoh.net/Article.asp?id = 329
- عبد الواحد العلمي، **مصادر الشرعية وأنواعها في السوسيولوجيا السياسية لماكس فيبر**، مجلة التسامح، عدد٢٣، على الرابط الإلكتروني: http://www.altasamoh.net/Article.asp?Id = 537
- عبد الوهاب المسيري، **معالم الخطاب الإسلامي الجديد**، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٦، ١٩٩٨م.
- عبد الوهاب المسيري، **مقدمة لحزب الوسط**، ٢٠٠٤م، على الرابط:
http://www.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/acontemporary/acontemporary-names/Abdl-Wahab%20Elmessiri/Material/AlWasat%20Party%20-%20Elmessiri/Material/ALWasat%20Party%20-%20Elmessiri_Introduction.html

- عمار طالبي، **نظام الحكم والديمقراطية في تصور مالك بن نبي**، الموقع الإلكتروني لمالك بن نبي، على الرابط:
http://www.binnabi.net
- العجمي الوريمي، **دفاعاً عن الدّيمقراطيّة**، جريدة العرب القطرية بتاريخ ١٦ ـ ٠٢ ـ ٢٠١٠م، على الرابط:
http://www.alarab.com.qa/details.php?docId = 119022&issue-No = 792&secId = 15
- علي عمار، **استقلالية القرار الوطني**، جريدة الاتحاد، منشورة بتاريخ الجمعة ٠٨ يونيو ٢٠١٢م، على الرابط:
http://www.alittihal.ae/wajhatdetails.php?id = 66259
- فهمي هويدي، **الدولة الديمقراطية قبل المدنية أو الدينية**، موقع الجزيرة نت، على الرابط:
http://www.aljazeera.net/pointofview/pages/f2e4ac2d-3637-43f4-98e5-cd749ecaad9a
- لؤي صافي، **الإسلام والعلمانية: تأملات في مستقبل التعددية الدينية والثقافية**، مجلة رؤى العدد ٢٣ ـ ٢٤، ٢٠٠٤م.
- محمد أمزيان، **مشروع النهوض بين الأمة والدولة: جدلية السياسي والثقافي**، مجلة المنعطف، العدد٢٠، ٢٠٠٢م.
- محمد محفوظ، **في البدء كانت الأمة: جدلية الأمة والدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، مجلة الكلمة، عدد ٢٢ السنة السادسة، شتاء ١٩٩٩م.
- محمد محفوظ، **الأمة والدولة في المجال الإسلامي.. التحول والمطلوب**، مجلة الكلمة، السنة السادسة، العدد ٢٥، خريف ١٩٩٩م.
- مصطفى محسن، **سوسيولوجيا الدولة في مجتمعات العالم الثالث: نحو نموذج تحليلي لمقاربة شروط اشتغال الآلية السياسية ودورها في تحديد وتفسير النسق المجتمعي العام**، مجلة فكر ونقد، عدد ٢٨، على الرابط:
http://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/n28_05muhsin.(2).htm

- Leo Strauss et Joseph Cropsey, Histoire de la philosophie politique, trad. par olivier Sedeyn, Presses universitaires de France Paris, 1994.
- Neil J. Smelser & Paul B. Baltes, International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, Elsevier Science Ltd, 2001.
- Pierre Bourdieu, Sur L'Etat: Cours au Collège de France (1989-1992), Seuil, Paris janvier 2012.
- Pierre Rosanvallon, La Légitimité Démocratique: Impartialité Réflexivité, Proximité, Seuil, 2008.
- Pierre Rosanvallon, Pour une Histoire Conceptuelle du Politique, Seuil, 2003.
- Souleymane Bachir Diagne, 100 mots pour dire l'Islam. Maisonneuve et Larose,Paris, 2002.
- Souleymane Bachir Diagne, Comment Philosopher En Islam, Panama, 2008.
- Souleymane Bachir Diagne, Islam et Société Ouverte: La Fidélité Et Le Mouvement Dans La Pensée De Muhammad Iqbal, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001.
- Tariq Ramadan, Islam, La réforme radicale: Ethique et Libération, Presses du Châtelet, oct, 2008.
- Tariq Ramadan, Les Musulmans dans la Laïcité: Responsabilités et Droits des Musulmans dans Les sociétés Occidentales, Librairie Tawhid, 1998.
- Max, Essays in Economic Sociology, University Press,
- Weber Max, Histoire Economique: Esquisse d'une Histoire Universelle de L'économie et de La Société,Gallimard, 1991.

- Weber Max, Le Savant et le Politique: Une Nouvelle Traduction(préface, traduction et notes de Catherine Colliot-Thélène), La Découverte, Paris, 2003.
- Xu Wang, "Mutual Empowerment of State and Society: Its Nature, Conditions, Mechanisms, and Limits," Comparative Politics, Vol. 31, No. 2, Ph.D. Program in Political Science of the City University of New York, 1999.


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center